Søren Kierkegaard

Temor y Temblor

Fruto de su rebelión juvenil contra la dialéctica hegeliana y de una dolorosa experiencia autobiográfica —su desgraciado amor por Regine Olsen—, Temor y Temblor es probablemente la obra más significativa de Søren Kierkegaard (1813-1855) y es la primera piedra del edificio reflexivo que desembocaría en El concepto de la angustia y en la formulación del existencialismo. Años después de su publicación, el filósofo danés anotaba en su diario: «Cuando yo haya muerto bastará mi libro Temor y Temblor para convertirme en un escritor inmortal. Se leerá, se traducirá a otras lenguas, y el espantoso pathos que contiene esa obra hará temblar. En la época en que fue escrita, cuando su autor se escondía tras la apariencia de un flâneur, nadie podía sospechar la seriedad que encerraba este libro. […] Pero una vez muerto, se me convertirá en una figura irreal, una figura sombría…, y el libro resultará pavoroso».

Søren Kierkegaard

Temor y Temblor

ePub r1.1
Titivillus 28.10.2023

Título original: *Frygt og Baeven*
Søren Kierkegaard, 1843
Traducción: Vicente Simón Merchán

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta
Temor y Temblor
Estudio preliminar
Temor y Temblor
- Prólogo
- Proemio
- Panegírico de Abraham
- Problemata
  - Consideraciones preliminares
  - Problema I. ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?
  - Problema II. ¿Existe un deber absoluto para con Dios?
  - Problema III. ¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?
- Epílogo

Sobre el autor
Notas

Estudio preliminar

«Cuando yo haya muerto bastará mi libro *Temor y Temblor*[1] para convertirme en un escritor inmortal. Se leerá, se traducirá a otras lenguas, y el espantoso *pathos* que contiene esta obra hará temblar. Pero en la época en que fue escrita, cuando su autor se escondía tras la apariencia de un *flâneur*, presentándose como la más perfecta encarnación de la conjunción entre extravagancia, sutileza y frivolidad… nadie podía sospechar la seriedad que encerraba este libro. ¡Qué estúpidos! Pues nunca como entonces hubo mayor seriedad en aquella obra: precisamente las apariencias constituían la auténtica expresión del horror. Si quien lo había escrito hubiese dado muestras de comportamiento serio, el horror habría disminuido de grado. Lo espantoso de ese horror reside en el desdoblamiento. Pero una vez muerto se me convertirá en una figura irreal, una figura sombría…, y el libro resultará pavoroso».

Así se expresaba Kierkegaard en una página de su *Diario*, en 1849, seis años más tarde de la publicación de *Temor y Temblor*. Esta obra, aparecida el día 16 de octubre de 1843, comenzaba con un epígrafe —una cita de unos versos del poeta romántico Hamann— con el que Kierkegaard quería dar a entender que *Temor y Temblor* encerraba un significado oculto que era preciso descifrar. Pero la alusión iba dirigida a una sola persona: era un mensaje personal y privadísimo a Regine Olsen, su exprometida, con la que él mismo había roto el compromiso dos años antes, y a la que ya había dedicado con anterioridad, también crípticamente, otro libro suyo: *Aut-Aut*. Esta obra había visto la luz el 16 de febrero de aquel mismo 1843. Dos meses más tarde, el 16 de abril, día de Pascua, el autor vio en la Iglesia, durante la ceremonia religiosa, a la que había sido su prometida; no

cambiaron una sola palabra, ni siquiera se acercó a ella, pero Regine le saludó desde donde estaba, dos veces, con un movimiento de cabeza. Las esperanzas que despertaba este gesto afectuoso produjeron un curioso efecto en el filósofo danés: pocos días después huía a Berlín, y allí, una vez a solas consigo mismo, comenzaba a escribir simultáneamente dos libros: *Temor y Temblor* y *La Repetición*. Estos libros, terminados en el increíble plazo de dos meses, eran también dos diálogos con Regine.

Aut-Aut, *Temor y Temblor* y *La Repetición* son, pues, el fruto de una experiencia autobiográfica: su desgraciado amor por Regine Olsen. Quien conozca la vida de Kierkegaard podrá encontrar sentido a todas las veladas alusiones que llenan estas obras. En las tres nos cuenta su vida y su historia con Regine y nos expone sus ilusiones futuras (más adelante, en 1845, en su ensayo ¿*Culpable*? ¿*No culpable*?, tuvo la falta de tacto —llamémoslo así— de incluir el texto auténtico de la carta que había enviado a Regine cuando rompió con ella); pero todo esto no es obstáculo para que *Aut-Aut* sea una magnífica exposición de su filosofía de los tres estadios de la existencia y del concepto de mediación hegeliano, ni para que *Temor y Temblor* represente la ruptura total con Hegel, ni tampoco para que *La Repetición* fuese cumplidamente lo que prometía su subtítulo: un ensayo de Psicología Experimental.

Lo dicho para estas tres obras vale aplicado al resto de la producción kierkegaardiana. Por eso, cuanto más profundamente se conoce su vida tanto más provechosa resulta la lectura de sus obras. Respecto a su biografía contamos con una fuente muy valiosa: Kierkegaard comenzó a escribir su *Diario* en 1834 con la intención de arrojar luz sobre sus procesos y motivaciones más íntimas. Es un *Diario* que no está escrito con el propósito de publicarlo en vida sino que va dirigido a las generaciones venideras —ya hemos visto que estaba seguro de pasar a la posteridad—. Algunos comentaristas de la obra de Kierkegaard han afirmado una y otra vez que no merece la pena recurrir a la vida del autor, que sus obras valen por sí mismas (eso nadie lo discute) y que se pueden leer con el mismo provecho aún sin tener la más triste noticia sobre la vida de este filósofo. Esta afirmación es dos veces falsa. Falsa en primer lugar, porque en todo libro de nuestro autor hay alusiones, exclamaciones, etcétera, muy significativas

pero que carecen de pertinencia y hasta de sentido consideradas por alguien que no está informado de las circunstancias de su vida privada. Falsa en segundo lugar, porque hoy sabemos muy bien que no sólo en el caso de Kierkegaard sino en el de cualquier otro hombre, la vida explica la obra, considerando la palabra vida en el sentido más lato —no existencia íntima y particular del autor—, es decir, en su contexto socio-político-económico.

Y en su caso resulta más urgente que nunca, pues quienes quieren desengancharlo de esos supuestos (tan ridículos como quienes explican su obra como una consecuencia de su joroba, de su poca estatura, de su mala salud y… hasta de su impotencia), lo hacen con pretensiones sospechosamente metafísicas: la filosofía del existente concreto brotaría de un hontanar donde —a poco que se profundice— aparecen esencias idealistas. Situar a Kierkegaard en el marco adecuado (tarea todavía no hecha), nos permitiría aprender mucho de su vida y de su obra, porque nos encontramos con un modelo claro —de claridad casi pedagógica— de cómo la concatenación de circunstancias históricas, políticas, sociales y familiares —amén de una constitución física— pueden acabar produciendo un ejemplar humano único, que, en su rareza, está reflejando su época con mayor perfección aún que el consabido ciudadano medio. Nadie supondrá que Kierkegaard se sacó de la manga su filosofía de la existencia. Y si ha de esperar casi un siglo para ser redescubierto —hasta que llega el momento operante de su filosofía—, más tuvo que esperarle a él San Agustín.

Hay todavía un tercer motivo para que la mejor introducción a la lectura de un libro de Kierkegaard sea la biografía del autor: éste no pretendía ser un filósofo, es más, le disgustaba oírse denominar con ese epíteto. Partía del dato irracional del existente concreto que soy yo y lo consideraba irreducible —pese a cuantos esfuerzos se pudiesen hacer— a un esquema o a un sistema. Su método era el de la experiencia subjetiva, que evidentemente resulta imposible de intercambiar: él no podía saber más que de sí mismo, de lo que le ocurría o de lo que provocaba. Por eso para entender a Kierkegaard se requiere seguir el hilo de su acontecer interno, pues, allí en lo íntimo, lo objetivamente diminuto puede producir efectos colosales. Y también podemos observar como convertía en escritura sus experiencias.

Psiquiatras, psicoanalistas, psicopatólogos y psicólogos se han sentido atraídos por esta singular figura, un hombre que —él mismo nos lo confiesa — «… como Sherezade salvó la vida contando historias, así salvo yo la mía o la mantengo a fuerza de escribir».

P. M. Moeller, su amigo íntimo, lo definió como «el hombre más combatido por polémica interna que he conocido jamás». Kierkegaard, gran mistificador, gran creador de pistas falsas y maestro en el manejo de una pseudodialéctica, es, paradójicamente, un hombre que para encontrar respuestas está dispuesto a pagar con su propia persona, con su salud no sólo física, sino también mental. Consciente de la magia del lenguaje busca alivio a su angustia y desesperación tratando de adueñarse de ellas definiéndolas. En las confesiones que hace a sus lectores busca la liberación de culpas, pero mientras que unas veces es cruelmente sincero otras es excesivamente sibilino.

Todo esto es verdad, y los psiquiatras pueden extraer sin cesar nuevas y más interesantes consecuencias, pero Kierkegaard no se agota ahí, ni siquiera queda contenido a medias en ellas. Cualquier intento de considerarle desde un solo ángulo —a él y en general a cualquier hombre, desde luego— es muy útil, sea para disciplinarse, sea para iniciar la tarea con un esbozo de organización previa, pero si no pasamos de ahí el hombre se nos escapa en su complejidad: hay que integrar facetas y supuestos. Por desgracia es cada vez más difícil —dada la extensión del saber— dar con hombres de cultura aristotélica, capaces de integrar cada dato aislado en una totalidad superior, pero ello no es óbice para no intentar un estudio en el que nos remitamos a una unidad superior —y en esto no habría estado de acuerdo Kierkegaard porque representa un triunfo para Hegel—, aunque nunca a una unidad superior trascendente, verdadero baúl de prestidigitador, con la que se nos escamotea a Kierkegaard, después de considerar su estancia en la tierra como la de un nuevo evangelista iluminado por la Revelación, que, debido a su circunstancia histórica, la trasmite en un lenguaje desesperado.

Quienes han molestado al filósofo para hacerlo descender de los cielos en forma de arcángel demoníaco se han visto obligados a hacerle adoptar semejante *avatar* en el momento en que la primera y segunda guerra

mundial, conflictos tan inesperados como brutales para los no avisados, han barrido con su pavorosa facticidad los restos que pudieran quedar de todas esas ideologías del progreso que en su tiempo habían nacido a la sombra de la filosofía de la historia de Voltaire. Quienes así han disfrazado a Kierkegaard son hombres que se han encontrado cuando menos lo esperaban sin un suelo seguro sobre el que posar sus existencias, apoderándose de ellos el vértigo de la derelicción: miedo al mundo, incapacidad de aceptar los hechos. Miedo a aceptar la tarea de tenernos que hacer juntos y solos nuestro futuro. Se conforman con producir un mundo a la propia imagen y semejanza, producto de su fantasía, y se lo construyen con la ayuda de Kierkegaard, persona inadecuada si las hay para servir a tales menesteres, pues, si bien fue profundamente asocial, tuvo el valor de afrontar la vida solo, unas veces, es cierto, haciendo trampas, pero otras, a cuerpo limpio, atreviéndose en su combate hasta con el mismo Dios.

De modo que vamos a proceder ahora a considerar algunos datos de su vida —por lo menos hasta el momento de escribir *Temor y Temblor* lo haremos con cierto lujo de detalles— con la única pretensión de que el lector pueda saborear mejor la obra que tiene entre las manos y descubrir algunas cosas por propia cuenta, gracias a ese pertrecho biográfico mínimo que se le va a proporcionar.

A ese hombre que escribió *Temor y Temblor*, que se movía sobre sus «patitas de cerillas» por las calles de Copenhague y hacía chistes y decía constantemente sutilezas sin que los demás sospechasen el intenso drama interior que estaba viviendo, le había tocado en suerte ser ciudadano danés, es decir, ciudadano de un país situado por encima de la línea de Rhin, circunstancia que el 5 de mayo de 1813 —fecha del nacimiento de Søren (Severino) Kierkegaard— significaba que el país quedaba también al norte de los países que llevaban la voz cantante en la historia de Europa. Su vida se desarrollaría en una nación no tocada aún por la revolución industrial, que sólo de rechazo experimenta lo que está ocurriendo en el mundo (aunque ese rechazo incluya hechos tan desagradables —para la clase dirigente se entiende— como la infiltración de las ideas de la Revolución francesa y el bombardeo de Copenhague en 1807 por la flota inglesa: Inglaterra castigaba a Dinamarca por haberse mantenido neutral cuando

Napoleón había organizado el bloqueo continental). El país vive en una atmósfera típica de absolutismo ilustrado, y el Congreso de Viena no encuentra nada que restaurar allí. El no haber sufrido los efectos políticos inmediatos de la Revolución francesa explica el hecho de que el monarca y las clases dirigentes gobiernen la nación sin mostrar en exceso la cara despótica de la moneda: allí todo ocurre con mayor blandura que al sur del Rhin. Pero ese monarca y esas clases dirigentes no son tan simples como para no haber comprendido que les conviene hacer cuanto esté en su mano para detener, precisamente al pie de las fronteras nacionales, los gérmenes revolucionarios, cuidando de que sus súbditos no resulten *contagiados* por los perniciosos modos de pensar y obrar que Francia había puesto en circulación. Daría claras muestras de ingenuidad quien, recordando esos cuentos de Andersen que todos hemos leído en la infancia, se imagine que Dinamarca fuese por entonces algo parecido a un país de cuento infantil: el sistema contaba con una policía tan eficiente y medios represivos tan eficaces y definitivos como para poder retrasar durante mucho tiempo aún cualquier actitud que se pareciese lejanamente a una reivindicación social. Resulta paradójico pensar que el Andersen autor de los cuentos —por cierto, contemporáneo del autor que nos ocupa— conoció una difícil infancia: hijo de un pobrísimo zapatero remendón, que murió cuando el niño tenía once años, y de una pobre mujer que acabó sus días en un asilo para alcohólicos. Los primeros años de Andersen fueron muy difíciles, hasta que, finalmente, obtuvo una pensión de la Corte, un *Deus ex machina* que, naturalmente, no podía intervenir para resolver el drama de todos y cada uno de los adolescentes daneses de clase humilde.

La división en clases sociales era la misma del Antiguo Régimen. Y si al sur del Rhin proliferaban los industriales enriquecidos, en Dinamarca existía la clase de los comerciantes prósperos. Pero no eran ellos quienes daban el tono general a la vida social, como tampoco lo daban los miembros del clero ni los de la nobleza: la clase representativa de Dinamarca era la de los funcionarios, de quienes no se podía decir que fuesen ricos pero sí cultos. Su cultura, desde luego, no tenía sello autóctono sustantivo, sino que venía de fuera: Francia, Alemania, Inglaterra… Esto a Kierkegaard, educado en el cultivo de los valores patrios, le produjo muy

temprano un fuerte desasosiego que se traducía en lo que podríamos denominar para entendernos un «complejo de inferioridad nacional». Él, que se jactaba de pertenecer a una familia danesa de pura cepa, detectó muy pronto el provincianismo cultural de su país (aunque no el provincianismo político, pues conviene recordar que fue siempre un defensor de la monarquía absoluta, culta y paternalista). Y no sólo resultaba su país decididamente periférico dentro del concierto de las naciones que contaban en Europa, sino que para agravar aún más la situación, se daba la circunstancia de que el idioma que había de usar para expresarse de palabra o por escrito era tan local como secundario. Muy pronto comienza a temer que a causa de ello su pensamiento no pueda propagarse tan aprisa como él desea y como cree merecer; no se equivocaba: una no desdeñable parte del retraso de la difusión de sus ideas fuera de Dinamarca —especificando: el período entre la primera y la segunda guerra mundial, *ya tan irracional*— hay que achacarlo a la circunstancia de estar expresado en danés.

Cuando Kierkegaard iniciaba sus estudios superiores, la cultura de su país se alimentaba de dos fuentes principales: la filosofía alemana y el teatro *boulevardier* francés. Pero ocurría algo grave respecto a la primera: la anterior a Hegel era una filosofía apasionada, hambrienta de respuestas —Fichte, Schelling, Schleiermacher—, objetivo que no tenía cabida entre las aspiraciones filosóficas de los funcionarios daneses (y a Kierkegaard le pareció que Hegel venía a intensificar más aún esa apatía pasional de la filosofía de su país), incluidos los miembros del clero de la Iglesia Oficial Danesa. En el salón, en el cenáculo, en la academia, lo único que de verdad interesaba era el quedar bien, el bien hablar, con la adecuada y conveniente puesta en escena —aprendida en sus líneas generales del teatro francés y sus actores—, sin que contase nada la pasión profunda de autenticidad y menos aún el interés por la verdad objetiva. Scribe conoció un enorme éxito en Dinamarca como correspondía al virtuoso máximo que era de la *piece bien faite*. En la permanente puesta en escena que era la vida social quedaba cerrada a piedra y lodo la puerta de la espontaneidad. Charlar, comentar, discutir, cortejar, recitar, cantar y hasta predicar desde el púlpito, se rigieron por unas cuidadosas reglas del bien decir y del juego social. La efusión se consideraba deshonesta o vulgar. Y Søren, a quien su problemática interna

le impedía ser un actor más en esa representación, recurre —ya que la máscara es inevitable— a un disfraz peculiar: «Cada cual encuentra su modo de vengarse del mundo. El mío consiste en llevar mi dolor y mi pena en el fondo de mí mismo mientras que mis bromas distraen a los demás… Cuando paso alegre y dichoso ante los hombres y ellos ríen de mi dicha, yo también río, pues desprecio a los hombres y me vengo». Y será el humor —la seriedad detrás de la broma, lo define él— el arma defensivo-ofensiva que elija en su lucha con el mundo, arma que al tiempo que lo protege de los demás le condena a vivir en la sociedad: «… Nuestra época está necesitada de educación. Y por eso ocurrió lo siguiente: Dios eligió a un hombre que también necesitaba ser educado, y lo educó *privatissime*, de modo que gracias a su experiencia propia pudiese luego educar a los demás».

La prueba evidente de que su país no había hecho una aportación de primera magnitud a la cultura europea era la carencia de un nombre danés importante a nivel europeo. En el pasado de Dinamarca sólo había dos nombres gloriosos: uno era el del astrónomo Tycho Brahe, y otro el del dramaturgo Ludvig Holberg. Tycho Brahe (1546-1601) debía su popularidad al hecho de haber compilado —tras largos años de pacientes observaciones— unas tablas astronómicas muy completas que luego resultarían muy útiles a quien él las dejó en herencia: un joven astrónomo alemán que haría palidecer el nombre de astrónomo danés, relegándolo —y valga la expresión, ya que hablamos de estrellas— a una segunda magnitud: Kepler. Holberg (1684-1754), nació en Bergen, cuando Noruega estaba unida a Dinamarca, fue el iniciador del teatro danés moderno. De formación racionalista, supo saquear con gracia y hasta originalidad a Plauto, la *Commedia dell'Arte* y, en especial, al teatro francés. Que sus contemporáneos le denominasen «el Molière danés» nos da la medida de su talento, pero al mismo tiempo lo excluye de entre los creadores cuya voz trasciende los límites nacionales.

Y de pronto, después de un pasado tan pobre, se produce en el momento que Kierkegaard vive —y en estricta contemporaneidad con él—, una increíble floración de figuras importantes en Dinamarca: es lo que se ha llamado *el siglo de oro danés*. En el país se dan cinco personalidades de

primerísima talla: Oersted, Thorvaldsen, Oehlenschläger, Andersen y el mismo Søren.

Veamos brevemente su importancia y proyección:

Hans Oersted (1779-1851) descubría en 1820 que el magnetismo era un fenómeno electrodinámico. Descubrimiento muy importante, pero que al tener lugar precisamente en el siglo que ha conocido el más grande progreso científico, tanto cualitativa como cuantitativamente, no consentía a su autor una posición excepcional entre los nombres gloriosos de la ciencia. El orgullo nacional insatisfecho de Søren podía haberse sentido algo colmado, pese a todo, con un compatriota semejante, pero en su *Weltanschauung* la ciencia ocupa un puesto no sólo secundario sino hasta negativo. Y es capaz de exclamar en pleno clima de progreso científico: «La raza humana se va haciendo más insignificante a medida que pasan los siglos».

Bertel Thorvaldsen (1770-1844), escultor clasicista afincado en Roma, fue el primer danés cuyo nombre resonó en toda Europa. Junto con Canova fue el artista máximo de la escultura neoclásica. «Anticómano» furibundo, cuando se creía que las copias romanas tardías de las obras del arte griego eran originales o al menos copias fieles, «consiguió —dice el crítico Germain Bazin— convertir el estilo neogriego en algo frío e inerte». Kierkegaard, por su parte, se sintió orgulloso de la fama de su compatriota, a quien admiraba.

Oehlenschläger (1779-1850) estaba considerado como el poeta y dramaturgo más importante de Dinamarca. Conoció en Alemania a Goethe, Fichte y *Madame* de Stäel. No sólo introdujo el romanticismo en su país, sino que sentó las bases sobre las que se desarrollaría el romanticismo nórdico. Cultivó todos los géneros teatrales, incluso el *vaudeville*. En su teatro impera una ética modélica procedente de Schiller, a la vez que sus personajes se agitan poseídos por profundas pasiones de raíz shakesperiana, aunque pasadas por el amero del sentimentalismo romántico (Kierkegaard —no lo olvidemos durante la lectura de *Temor y Temblor*— fue asiduo lector de Oehlenschläger y un apasionado de Shakespeare, a quien leyó en las traducciones *manipuladas* románticamente de Tieck y Schlegel). Después de haber reinado largos años como monarca indiscutido e

indiscutible de las letras danesas, vio amargado el final de su existencia por las generaciones jóvenes que, tocadas por los vientos de la revolución, lo relegaron al rincón de las antiguallas.

Andersen (1805-75) es, además de Thorvaldsen, el otro nombre danés que trasciende en la Europa del siglo XIX. Su fama no le viene de sus obras serias, sino gracias a sus cuentos infantiles, que, tras un período inicial en el que pasaron inadvertidos, se hicieron populares rápidamente en toda Europa y América. Pudo disfrutar de su gloria durante largos años y la ciudad de Copenhague le erigió en vida un monumento. Hay en Andersen una reacción a su sociedad, un negarse, como Kierkegaard, a vivir en una perpetua puesta en escena según las reglas del juego, un intento de eludir la rigidez de la vida en sociedad y la represión de la espontaneidad, pero esto por un camino opuesto al de Søren: el cuento para niños, refugio último de la espontaneidad. Andersen escribe sus cuentos en un lenguaje muy próximo al hablado y muy elemental. A nuestro filósofo le estaba vedada esta opción: él mismo se ha lamentado de no haber sido nunca niño, de no haber conocido un instante de espontaneidad: «soy reflexión de la cabeza a los pies».

Kierkegaard embistió muy pronto contra el Andersen serio. Precisamente su primer trabajo literario, *Papeles de un hombre todavía vivo, publicados muy a su pesar*, es un ataque contra una novela de su ilustre compatriota, titulada *Tan sólo un mal violinista* (1837) donde le acusa de ofrecer una concepción de la vida, partiendo de ideas abstractas, lo que ya no puede ser tal concepción de la vida, pues para que fuese valedera sólo puede proceder de una experiencia individual y nunca puede exteriorizarse o resumirse con pretensiones de validez objetivo-sistemática (y aquí aparece *in nuce* lo que va a enfrentar más tarde a Kierkegaard con Hegel).

«Mi novela *Tan sólo un mal violinista* —cuenta Andersen— había gustado mucho a Kierkegaard, uno de los jóvenes más dotados del país; en la calle, donde nos conocimos, me dijo que deseaba escribir una crítica sobre mi libro, crítica que me iba a satisfacer, a diferencia de las que me había hecho hasta aquel momento, pues —añadió— no habían sabido entenderme. Pasó luego bastante tiempo, Kierkegaard volvió a leer mi

novela y la impresión positiva de la primera lectura se desvaneció… cuando su crítica salió por fin a la luz, lo que allí se decía no me produjo ninguna alegría que digamos; su crítica consistía nada menos que en todo un señor libro —el primero, creo, que escribía—. Era difícil de leer: rebosaba verbosidad hegeliana; y se comentó burlonamente que sólo Kierkegaard y Andersen habían sido capaces de leerlo».

En este libro no se conformaba con criticar a Andersen, sino que lo machacaba despiadadamente con su ironía. Incapaz de aceptar que sus acciones pudieran provocar justa y recíproca respuesta —cualidad esencial de su carácter que le permitiría más adelante los más difíciles e increíbles números en la cuerda floja de un masoquismo combinado con manía persecutoria—, se sintió tremendamente dolido y vejado cuando Andersen en *Los chanclos de la fortuna* lo parodió bajo la forma de un papagayo.

Otros contemporáneos suyos de protección solamente nacional fueron:

Sibbern (1789-1872). Asistiendo a sus cursos se inició Kierkegaard en el romanticismo. Sibbern fue el primer danés que se rebeló contra Hegel, pero su postura fue diametralmente opuesta a la que adoptaría su discípulo, especialmente en lo que se refiere a la concepción hegeliana de la historia, ya que Sibbern acusaba al filósofo alemán de trascendentalista al considerar que la historia en Hegel no se desarrolla según una pauta histórica, mientras que Kierkegaard lo acusaba de inmanentista. Las ideas de Sibbern se fueron radicalizando con el paso de los años: en 1848 sale en apasionada defensa del sufragio universal, y poco antes de morir escribe un ensayo contando como imaginaba que había de ser una futura sociedad comunista.

Mynster (1775-1854), asiduo de los cenáculos filosófico-teológicos que el padre de Kierkegaard reunía en su casa, llegó a ser obispo de Copenhague, y como tal, cabeza de la Iglesia nacional. Limosnero de la Corte, en la que tenía una enorme influencia, fue una personalidad intelectual de primera fila en la sociedad danesa.

Heiberg (1791-1860), poeta y comediógrafo. De sus viajes a Francia acabó trayéndose a su país el *vaudeville*. Fue director del Teatro Real de Copenhague, para el que también traducía y adaptaba obras extranjeras y escribía *vaudevilles* (precisamente era eso lo que había decidido a Oehlenschläger a cultivar este género: el señor de la escena danesa quiso

competir con Heiberg en su propio terreno). En *Interimsblade*, una revista de Heiberg, publicó Kierkegaard su primer ensayo, una defensa, irónica, de la mujer, en respuesta a un panfleto protestando contra unos cursos para mujeres, que había sido publicado poco antes en las páginas de la misma revista. Heiberg, después de su visita a Alemania, volvió convertido al hegelianismo, y como hegeliano hubo de sufrir las irónicas iras de Kierkegaard.

Paul Martin Moeller, poeta y crítico, excelente amigo del filósofo, y en cuyas teorías se encuentra la raíz de la afirmación kierkegaardiana de que la subjetividad es la verdad.

N. F. S. Grundtvig (1783-1873), el Carlyle danés, introdujo en Dinamarca las escuelas secundarias populares. Reformador de la Iglesia danesa, fue un renovador de la idea de *comunidad*, idea que a su vez irritaría a Kierkegaard, que la consideraba como una concepción no cristiana de la relación del hombre con Dios.

¿Qué puesto cree Kierkegaard que le corresponde a él en este siglo de oro?: «A decir verdad, qué país no se consideraría feliz de contar con un autor como yo, en especial cuando ese país es tan pequeño como Dinamarca y, cuando, sin duda, no volverá a tener otro de mi talla».

Una vez familiarizados un poco con el escenario nacional donde transcurre la existencia física y espiritual de Kierkegaard, vamos a aproximarnos a la biografía del personaje principal y poner al aire algunos de los entresijos familiares de este pensador que —hijo de padre muy rico—, lleva en su juventud una vida si no licenciosa sí propia de un *dandy* en toda la extensión del significado de esta palabra: trajes elegantes, buen comer, buen beber, fumar magníficos cigarros, frecuentación de cafés y teatros —dejando en los cafés deudas que su padre se encargará de cancelar—, y una despreocupación total (de cara a la galería, naturalmente) por todo lo que represente compromiso. En esos años de estudiante vive dentro de lo que llamará más tarde el estadio estético, primero de los tres que forman la concepción kierkegaardiana de la existencia.

Sus reacciones son paradójicas: en una crisis de angustia y desesperación desencadenada a la vista del cadáver de su cuñada, abandona la casa paterna para volver más tarde arrepentido… y agobiado de deudas;

un hombre que se jacta de escribir exclusivamente por amor a la verdad, pero que es capaz de retrasar, nada menos que durante dos años, la aparición de la segunda edición de su libro *Aut-Aut*, con el calculado objetivo de sacar el máximo partido económico a una obra que, pese a haber sido vendida a un precio elevadísimo en su primera edición, había conocido un gran éxito de venta; un hombre que se aterra ante el matrimonio, no solamente por la necesidad que impone de unión física (y manifiesta que preferiría morir la misma noche de bodas), y porque dicho estado requiere sinceridad entre los cónyuges, sino también porque se nota incapaz de llevar adelante a una familia; un hombre que cuando en la última época de su vida ve que sus finanzas van mal, se aterra ante la perspectiva de tener que trabajar para ganarse el pan; un hombre que se desdobla en pseudónimos, representando cada uno de ellos una de sus contradicciones internas, pero que niega que haya uno sólo que le represente ni poco ni mucho (a excepción del de Johannes de Silentio, conocedor de la vida de Søren va descubriendo que el que firma *Temor y Temblor*, obra en la que reconoce que hay mucho de sí mismo), aunque el lector Victor Eremita, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Nicolaus Notabene, Vigilius Haufsiensis, Hilarius Bogbinder, H. H. y Anti-Clímacus simbolizan cada uno un aspecto, cuidadosamente separado, de las contradicciones que le agitaron a lo largo de toda su vida.

Son esas contradicciones las que le hacen tan interesante como difícil y fecundo. Por eso no se puede nunca recurrir a definiciones más o menos tópicas y seguras para delimitar o inmovilizar a este singular danés. Es reacio al *sistema*. Tampoco es prudente obrar como el *Diccionario de Filosofía* soviético, que cree haber ajustado sus cuentas con este filósofo diciendo que «predicó la dependencia, el miedo y el odio a las masas», porque, si bien es cierto que podría tachársele de *reaccionario*, lo mismo cabría decir de Tolstói, a quien ese mismo diccionario —después de un análisis objetivo de su obra— no vacila en calificar de *grande*.

También resultan penosos los esfuerzos que no dejan de hacerse para encontrarle afinidades y concomitancias con Marx (y que, si se nos permite una ironía de cuño kierkegaardiano, no van más allá del hecho curioso de haber nacido ambos un cinco de mayo, haber asistido a las clases de

Schelling, haber reaccionado a la filosofía de Hegel y, sobre todo, haber sido contemporáneos). Se ha afirmado que tanto el uno como el otro comprendieron que el hombre se encontraba en un estado de alienación, pero Marx aparte ya de que la alienación tenía para él una raíz económica, coincidió con Hegel en la historicidad del hombre y perfeccionó el concepto de pertenencia a lo general de todo individuo, mientras que Kierkegaard —cuya superación de la alienación iba por el camino de la *religatio* con Dios— se negaba a cualquier intento de socialización profunda del individuo. Marx denunciaba que el sistema de Hegel era el resultado de la mistificación de su método lógico-dialéctico, y ponía en pie esa lógica, haciéndola llegar a sus consecuencias racionales, mientras que el filósofo danés opondría el racionalismo objetivo absoluto de Hegel, en sus conclusiones naturales, sino en su misma raíz, creando una supuesta dialéctica superior —dialéctica cualitativa— en la que se negaba el paso natural de lo cuantitativo a lo cualitativo, considerándose este momento último como resultado de un misterio e imprevisible salto (Cf. Lukács: *El Asalto de la Razón*), y mientras Marx exigía que los hombres se hiciesen su propia historia renunciando definitivamente a instancias transcendentes, Kierkegaard se abandonaba a Dios (pero, eso sí, de la manera más difícil, desesperada e incómoda en que jamás hombre alguno lo había hecho) y negaba en nombre del yo individual puro, lo *general de* Hegel (*Temor y Temblor* representa una primera etapa kierkegaardiana de ésa, digamos, asocialización del individuo; posteriormente llegaría mucho más lejos).

Kierkegaard resulta paradigmático si lo consideramos como producto de un ambiente ante el que reacciona a su vez con honradez —«era un pensador subjetivamente honrado», ha dicho de él Lukács—. Su postura filosófica es una alternativa a Hegel, diametralmente opuesta a la alternativa marxiana. No cuesta trabajo imaginar las consecuencias desastrosas para la especie humana que hubieran resultado de un siglo XX dominado por su *Weltanschauung*. Pero, puesto que la socialización camina por senderos marxianos, siempre hay lugar para una filosofía que indaga y profundiza en la existencia individual, en especial cuando algunos pretenden llevar lo general más allá de las zonas, de por sí amplias, de su jurisdicción.

Peder Christensen, el abuelo de Søren, se ganaba el pan trabajando de medianero en una propiedad del pastor de Seending, una especie de señor feudal dentro de sus territorios. El hijo de Peder, Michael, que sería andando el tiempo padre de Søren, tuvo que trabajar como pastor a una edad en la que muchos niños se dedican sólo a jugar. La vida resultaba muy dura en aquella región fría y casi desértica. Las condiciones en que se desenvolvía la existencia de aquel niño —junto a lecturas oídas de una Biblia traducida a un danés tan poético como tonante, y junto a las influencias ejercidas en su alma por los predicadores ambulantes de los Hermanos Moravos— le llevaron en un determinado momento a un gesto nada infantil, que luego habría de pesar amargamente, no sólo sobre su entera existencia, sino también, indirectamente, sobre la de su hijo Søren: en un momento de incontrolable desesperación, se irguió sobre una roca y desde esa escenografía bíblica levantó su puño contra el cielo y maldijo a Dios.

Pasó el tiempo, y a los doce años de edad marchó a Copenhague donde entró a trabajar de aprendiz con un tío materno. Habiendo comenzado como simple vendedor de telas, pasó luego al comercio al por mayor, especializándose en lanas y artículos de ultramarinos; poco después era ya uno de los comerciantes más importantes de la ciudad. Y pese al bombardeo de Copenhague por los ingleses, y pese a que las finanzas del país comienzan a ir de mal en peor y se ven arruinados muchos de los que poco antes eran prósperos comerciantes, Michael Pedersen invierte sabiamente su dinero en ciertos bonos del Estado y multiplica su fortuna en plena época de vacas flacas.

Llegado a los cuarenta, y viéndose en posesión de una inmensa fortuna, decide retirarse de los negocios para consagrarse en adelante a su formación intelectual. Comienza por aprender alemán —el idioma de la filosofía imperante— y se aferra, desesperadamente diríamos, a Wolff, sobre todo a su Ética, con la intención de procurar cimientos inconmovibles —ahora que el edificio de la religión comenzaba a vacilar ante los embates del racionalismo y el empirismo— al cristianismo específico en el que había sido educado. Sigue pesando sobre él —más cuanto más le sonríe la vida— el pecado de aquel niño pobre que alzó su puño contra su Creador. Para

complicar más aún este clima de culpabilidad extrema, viene ahora a sumarse a aquel pecado otro no menos grave: habiendo quedado viudo a los dos años de casado (1796) sin que de la unión hubiera nacido hijo alguno, se ve obligado a casarse rápidamente en segundas nupcias —apenas hacía un año que había muerto la primera esposa— con su criada y amante Anna, encinta ya de varios meses. Con ella tendrá siete hijos, el último de los cuales sería Søren. Cuando este hombre se ve próspero, felizmente casado y bendecido en su matrimonio por tantos hijos, comienza a temer cada vez más a ese Dios que le está colmando de todos los bienes y dichas de este mundo, a pesar de haberle ofendido con los dos pecados más graves. Lo que comienza por una temerosa sospecha se acaba concretando en firme creencia: Dios le da tanta dicha para que el castigo resulte luego más amargo; es decir, que Dios está preparando el terreno para tomarse una muy cumplida venganza sobre el audaz que tan gravemente le ofendió. Y aunque sigue frecuentando a los Hermanos Moravos, que no se cansan de repetir que Dios es amor infinito y que Cristo apuró hasta las heces el cáliz del dolor para poder así redimirnos a todos, tiembla en una constante espera de que Dios le aplique la ley del talión, que no será un ojo por ojo, puesto que el ofendido no es un hombre. ¿Qué forma tomará la justa venganza del Señor? Y tiembla por lo que sospecha que puede perder. Dios se vengará en lo que para él es más importante: sus hijos. Y llega a la firme convicción de que Dios se los arrebatará uno tras otro, y también a su mujer —dejándole sólo en este mundo para que medite sobre la locura que fueron sus dos inmensos pecados, para considerar, en la requerida soledad, su injusta e irreligiosa conducta para con su Señor—. Y no se limita a pensar estas cosas: las repite en alta voz —y Søren las oye— sin, naturalmente, hacer alusión a sus dos pecados: ése será el *leitmotiv* de la infancia de Søren. Y junto a él la consideración insistente de que el sexo es siempre pecado.

Søren, el menor de la familia y de constitución enfermiza, se convierte en el favorito: su infancia estará a la vez llena de caprichos satisfechos y de la angustia que su padre va acumulando día tras día sobre su cabeza.

Para que todo sea singular en la vida de este filósofo, resulta que aún hoy se sigue discutiendo acerca de si era o no realmente jorobado. Parece ser que no, aunque sí muy cargado de espaldas y sufría de una lesión en la

columna vertebral, producida según cuenta su sobrina Henriette Lund, a la edad de quince años, como consecuencia de la caída de un árbol. Su padre seguía buscando un alivio, que no encontraba nunca con carácter definitivo, a sus remordimientos de conciencia y a su miedo a la divina venganza: frecuentaba la Iglesia Oficial Luterana, frecuentaba a los Hermanos Moravos y, también en el fondo, con ese fin se daba al estudio de la filosofía idealista —ya hemos visto que Wolff le interesaba especialmente— y reunía en su casa un pequeño y selecto cenáculo, al que acudía, entre otras personalidades, el entonces pastor Mynster, que era además su director espiritual. Los temas y los niveles a los que se discutía eran muy elevados. Pero por encima de todos los interlocutores brillaba siempre, y tenía la palabra final, el antiguo comerciante de lanas y ultramarinos, en posesión de una cultura y un saber hablar, no por recientes menos sólidos: conoce a la perfección la filosofía del racionalismo y la teología del siglo XVIII. En esos coloquios participa —muy brillantemente también— su hijo mayor, Peter Christian, estudiante de Teología (con los años llegará a ser obispo de Aalborg), a quien ya sus compañeros de la Universidad de Maguncia llaman *el diablo de la disputa del Norte*. Y mientras padre, hermano y restantes miembros del cenáculo hablan, disertan, arguyen, prueban, niegan y rebaten, siempre en torno a los temas más abstrusos de la filosofía racionalista y los puntos más procelosos y delicados de la teología luterana, el pequeño Søren, inmóvil, acurrucado en el rincón más discreto de la habitación, escucha y aprende.

Cuando este niño —ya abrumado por un ambiente adulto, donde además la obsesión del pecado y del castigo se vive a niveles altamente neuróticos— ha cumplido apenas seis años, muere uno de sus hermanos. A partir de ese momento se irán sucediendo las muertes en el hogar de los Kierkegaard (hasta que llegará un momento en que, muerta también la madre, en 1834, quedarán sólo el padre, Peter Christian y Søren). Entre muerte y muerte, el padre repite desconsoladamente, con tonos cada vez más elegiacos y desesperados, su letanía de muerte y soledad. El amor del viejo por su pequeño Søren se centuplica, sabe que ese muchacho tan débil morirá muy pronto sin habérsele siquiera concedido el goce de una plenitud física. Y para garantizarle la eterna bienaventuranza, trata de inculcarle una

fe inamovible, capaz de resistir cualquier embate y a toda tentación. Y mientras enseña al niño que el hombre vive en estado de naturaleza caída y que se encuentra desvalido, va sembrando en su hijo los gérmenes de una desesperación y una angustia que darán sus frutos muy pronto. También le enseña que debemos confiarnos a Dios, pero ese Dios es precisamente el mismo que, implacablemente, está destruyendo a su familia.

Un día cualquiera, Michael Pedersen deja caer, durante la comida, una frase bíblica: «hay crímenes que sólo con la ayuda divina se pueden combatir». El muchacho —que sufre ya posiblemente profundas angustias provocadas por una naciente neurosis sexual— abandona precipitadamente su asiento, corre a su habitación y, allí a solas, se coloca frente al espejo y se escruta cuidadosamente.

Hemmerich, un teólogo danés que solía, siendo niño, visitar el hogar de los Kierkegaard, cuenta: «… [el padre] era un hombre que se pasaba la vida leyendo; conocía a la perfección los diferentes sistemas filosóficos y, por si fuera poco, iba al mercado diariamente a hacer la compra: todavía me parece verle entrar en su casa con un magnífico ganso entre los brazos. Cuando una hija suya estaba a punto de morir, y como los demás le manifestasen su intención de ocultarle la verdad, gritó: “¡Ah! ¡Eso no! ¡No es así como se educa a mis hijos!”. Entró en el cuarto de la enferma, se acercó a la cama y le dijo la verdad sin andarse con rodeos».

Ya mayor, escribirá Søren en su *Diario*: «Recibí siendo niño una educación rígida y severa que, considerada desde el punto de vista humano, fue una verdadera locura». Y en 1846, escribe: «Siento venirme temblores cuando me detengo a pensar cuál ha sido desde mi más tierna infancia el paisaje de fondo de mi vida, la angustia con que mi padre llenaba mi alma y mi propia y terrible melancolía. Me invadía la angustia frente al cristianismo, pero, sin embargo, al mismo tiempo me atraía». Ésa melancolía —con la que Kierkegaard designaba un estado especial de ánimo que le dominaba—, ha sido luego objeto de las más variopintas etiquetas por parte de quienes, psiquiatras y no psiquiatras, se han acercado a su vida con intenciones clarificatorias.

En sus años de escuela, Søren fue un niño avispado que, según diversos testimonios, se mostraba siempre muy alegre. Pero él se ha quejado una y

otra vez *de haberse saltado la infancia*; es más que posible que esa alegría fuese la primera máscara. En sus relaciones con los compañeros, sus respuestas, irónicas y precisas, le valieron más de una vez el acabar sangrando por la nariz.

Llegado el momento de ingresar en la Universidad, su padre insistió, naturalmente, en que debía estudiar Teología, lo mismo que su hermano mayor. Así, por complacer a su padre, ingresa en la facultad de Teología de la Universidad de Copenhague (1830), pero no es esa disciplina la que le interesa realmente, y se burla amable e irónicamente de su padre diciendo que el viejo está seguro de que «el verdadero camino de Canáan comienza al otro lado del examen de Teología… y dice que nunca pondré en él la planta del pie». Lo que de verdad reclama el interés de Kierkegaard es la lectura de Platón, Goethe, Schiller, Hoffmann, Schlegel, Tieck y Heine entre los literatos, y Fichte, Schelling y, muy en particular, Hegel, entre los filósofos. Las ideas de este último se van extendiendo cada vez más por Dinamarca, aunque el rector de la Universidad de Teología, Clausen, un ardiente admirador de Schleiermacher, no es hegeliano. Clausen enseña que, aunque el cristianismo tiene una vertiente dentro de la dimensión temporal —puesto que Jesús se encarnó en un momento determinado del tiempo— y a pesar de que la revelación está contenida en la Biblia, que es histórica, es una realidad espiritual que trasciende el orden temporal, realidad a la que se accede sólo por medio del compromiso y gracias a los esfuerzos personales. Schleiermacher trató de iluminar las verdades de la religión por medio de la experiencia. Después de recordar que, ya desde la temprana Edad Media los teólogos habían considerado siempre necesario iniciar sus libros con una definición del concepto de Dios, afirmaba que, del mismo modo que en las ciencias naturales, se debía partir de las experiencias religiosas individuales y de ellas, sólo de ellas, deducir principios generales. Esta doctrina se producía paralelamente a las investigaciones que por entonces se estaban llevando a cabo, a nivel puramente histórico, acerca de la Biblia y Cristo. Al considerar los libros bíblicos como producto de un proceso histórico, se podía llegar a la conclusión de que representaban etapas sucesivas que iban llevando a un conocimiento cada vez más elevado de Dios y de sus leyes morales.

Schleiermacher no era un filósofo sino un teólogo, y afirmaba que es inútil tratar de encontrar un fundamento racional al cristianismo puesto que carece de él, al cristiano le debe bastar con su fe, pero para poseerla es preciso que exista en ese cristiano una propensión a creer sin necesidad de pruebas de ninguna clase.

En 1833, Schleiermacher visitó Copenhague. Apenas había puesto su pie en tierra danesa y ya un joven, Martensen, corría hacia él a saludarle y a darle la bienvenida en nombre de todos. Martensen, licenciado en Teología, es sin duda el nombre más brillante dentro de la nueva hornada de teólogos; no sólo conocía ya al maestro, con el que mantenía excelentes y muy directas relaciones, sino que, además, era un ardiente hegeliano que había tenido el privilegio de asistir a las clases del propio Hegel.

Kierkegaard, seguro de que su padre bien puede permitirse el gasto, toma inmediatamente como profesor particular a Martensen durante un semestre. Gracias a éste, se apoderará sólidamente del pensamiento de Schleiermacher, pero el brillante teólogo no consigue que Søren tome en serio sus estudios de teología. Martensen tenía además, la pretensión de haber llegado más allá que cualquiera de sus predecesores en el intento iniciado por Hegel para mediatizar la teología y la filosofía contemporáneas, hasta fundirlas en una síntesis superior, mientras que Kierkegaard no tarda en unirse al grupo antihegeliano que, cerrando filas en torno a Sibbern y a su buen amigo P. M. Moeller, se disponía a presentar despiadada batalla al sistema de Hegel.

Durante estos años estudiantiles Kierkegaard se entrega a una vida desordenada y dispendiosa: es la época de *dandy* a la que nos hemos referido anteriormente. No faltan las crisis de desesperación, las crisis de fe ni las ideas de suicidio, aunque exteriormente sonría y bromee: «Soy Jano bifronte, con un rostro río y con el otro lloro».

Pero, por graves que fuesen estas crisis y por insistentes que fuesen sus angustias, todo palidece frente al «gran temblor de tierra», así lo llama él, que acaece en una fecha indeterminada del año 1835: su padre deja escapar unas palabras, nada claras, por otra parte, pero que permiten sospechar muchas cosas temibles:

«Fue entonces cuando ocurrió el gran temblor de tierra, la terrible revolución que de repente me llevó a formular una nueva e infalible ley de interpretación de los hechos. Entonces tuve el barrunto de que la provecta edad de mi padre no era una bendición divina, sino, muy al contrario, una maldición… entonces percibí cómo se espesaba en torno a mí el silencio de muerte, y mi padre se presentó a mi consideración como un ser infortunado condenado a sobrevivimos a todos nosotros, como una cruz sobre la tumba de todas sus esperanzas. Debía pesar una falta sobre la familia y Dios la castigaba: desaparecería barrida por la todopoderosa mano de Dios, borrada como una tentativa fracasada…».

La «nueva e infalible ley de interpretación de los hechos» era la siguiente: morirán todos los hermanos, siendo él y su hermano Peter Christian los últimos en fallecer —desde luego antes de haber llegado a los treinta y cuatro años de edad—, y el padre les sobrevivirá a todos. Las crisis de angustia se multiplican a partir de aquel momento, y aumenta el tono y la violencia de sus discusiones con su padre. Kierkegaard trató siempre de hacer creer que entre su padre y él habían existido muy buenas relaciones, pero su hermano nos cuenta que entre padre e hijo estallaban muchos y muy violentos altercados.

El 18 de julio de 1837, muere su cuñada Elisa-María, esposa de Peter Christian. El mismo día del entierro, Kierkegaard abandona el hogar paterno. Volverá un año más tarde, y como ya dijimos, lleno de deudas. El padre morirá ese mismo año de 1838, después de haber confesado a su hijo sus dos pecados, y tras haberse reconciliado con él. A partir de ese momento, y como tributo a la memoria paterna, Søren se entrega apasionadamente a los estudios de teología. Su vida, después de haber permanecido en el estadio estético durante demasiado tiempo, ingresa en el estadio ético, y toca el umbral del estadio religioso; ya está encauzado en lo que debe ser su existencia, pero en ese momento aparece Regine Olsen.

Tres años llevaba enamorado de ella —desde la primera vez que la vio, cuando Regine tenía sólo catorce años—: «Ya antes de que mi padre muriese había tomado mi determinación respecto a ella. Murió el 9 de agosto de 1838, y yo me dediqué a preparar mi examen de teología. Pero durante todo ese tiempo la tenía constantemente en mi pensamiento.

En el verano de 1840, obtuve mi título de Teología… El 8 de septiembre salí de mi casa con el firme propósito de resolver esa cuestión. La encontré en la calle, delante de la puerta de su casa. Dijo que no había nadie dentro y tuve la suficiente audacia como para considerarlo una invitación, precisamente la oportunidad que andaba buscando. Entré con ella. Permanecimos allí solos, en la sala de estar. Ella estaba un poco violenta. Le pedí que tocase algo para mí como comúnmente hacía. Así lo hizo ella, pero aquello no me ayudaba en nada. De pronto arranqué la partitura del atril, la cerré, no sin cierta violencia, la dejé encima del piano y exclamé: "¡Oh! ¡Qué me puede importar a mí en este momento la música! ¡Usted es quien me interesa! ¡Hace ya dos años que usted me interesa!". Ella permaneció silenciosa».

Apenas un año más tarde, rompe con Regine sumiéndola en la desesperación. Regine le había pedido que no tomase esa determinación, se lo había pedido por Cristo y por el propio padre de Søren. Finalmente le pregunta: «¿No piensas casarte nunca? Yo le respondí: "Sí, quizá dentro de diez años, cuando se haya apagado en mí el fuego de la juventud y necesite sangre joven para rejuvenecerme". Era una crueldad necesaria. Entonces ella dijo: "Perdóname el daño que haya podido causarte". Yo respondí: "Soy yo quien debe pedir perdón". Ella dijo: "Prométeme que pensarás en mí". Se lo prometí. "Bésame", dijo. La besé, pero sin pasión. ¡Dios del cielo!

Así nos separamos. Pasé toda la noche llorando en mi cama. Pero al día siguiente me comporté como de costumbre, más animado e ingenioso que nunca. Era necesario… Marché a Berlín. Sufría terriblemente. Pensaba todos los días en ella».

Ponía así fin a una relación que había nacido sólo porque él se había abandonado por única vez en su vida a la espontaneidad. Cuando se enamoró de Regine comenzó inmediatamente a sentirse agitado por fuertes sentimientos de culpa. Dios le había señalado como el *Único*, y le había elegido, pero ahora el mundo tiraba de él. Pidió a Dios que le asistiera en esa dura prueba pero al mismo tiempo comenzó a cortejar a Regine. En *Aut-Aut* intercala una novelita, *Diario de un seductor*, donde se narra el modo como Johannes el Seductor seduce a Cordelia, aunque el modelo de

Johannes lo encontró en el escritor, poeta y esteta P. L. Moeller (que no se debe confundir con su buen amigo P. M. Moeller), no por eso deja de reflejar al propio Søren y el modo en que llevó a cabo la seducción de Regine, recurriendo a la brillantez de su conversación y a todas las argucias y recursos que su inteligencia supo movilizar con tal fin.

En su relación con Regine es donde se manifiestan más evidentemente las contradicciones que combatían dentro del autor de *Temor y Temblor*, haciéndole sufrir terriblemente: por una parte le atraía Regine por razones físicas elementales, siendo una mujer hermosa y muy comunicativa; además, la vitalidad y espontaneidad de esta muchacha extrovertida le hicieron pensar que podría resultar el complemento más adecuado, y la cura, a su introversión y melancolía, pero al mismo tiempo dice: «veo claramente que mi melancolía que hace imposible tener un confidente; y al mismo tiempo soy consciente de que el vínculo matrimonial exige de mí que ella lo sea» (hemos hablado antes de su incapacidad para fundar una familia y sus escrúpulos a nivel sexual. Ya en su tesis doctoral había comentado una novela de Schlegel, *Lucinda*. Esta obra, de fondo autobiográfico, publicada en 1799, trata de demostrar que es posible conciliar el amor sensual con el espiritual; Kierkegaard lo niega: placer físico y reflexión no pueden convivir).

Por otra parte considera a Regine como la tentación con la que se trata de apartarle del camino que Dios le ha ordenado tomar, aunque al mismo tiempo considera que es el mismo Dios quien ha dispuesto esta tentación para probarlo y hacerle finalmente ver claro cuál debe ser su auténtico destino.

Regine vive el mundo de las sensaciones con toda plenitud, hay en ella alegría a nivel biológico que Kierkegaard no puede compartir. De *Aut-Aut* a *La Repetición*, pasando por *Temor y Temblor*, Søren se explica y nos explica la totalidad de contradicciones que se dan en lo que está ocurriendo: Regine no puede acompañarle por el camino de la reflexión que lleva finalmente al estadio religioso; Regine no le puede comprender ni puede abandonar, por ahora, estadio estético en que vive. Dios le ha hecho débil físicamente y poderoso a nivel intelectual porque lo destina a una tarea determinada: es un elegido, es *el Único, el Interesante, el Particular* por excelencia; al

mismo tiempo descubre que ser un elegido del Señor no resulta fácil ni agradable. A la vez comprende que al renunciar a Regine está renunciando a la única posibilidad de ser feliz en este mundo que le ha sido y le será brindada. Por otra parte, Regine lo ama intensamente, y él no puede aceptar ese cariño que por ser romántico, por ser estético, pertenece sólo a lo cismundano y como tal debe acabar en el tedio y la desesperación de todo lo terreno. Es eso lo que intenta decir a Regine en *Aut-Aut*. Y también le da a entender que se separa de ella, no definitivamente, para producirle un dolor que la madure. Gracias a ese dolor será posible la repetición, es decir, será posible reanudar las relaciones, el noviazgo, y ya ambos en la esfera ética, en la reflexión, emprender de común acuerdo el camino de lo religioso.

Ya vimos cómo después del encuentro en la iglesia, Kierkegaard escapa a Berlín y escribe *Temor y Temblor* y *La Repetición*. Pero al volver a Copenhague se entera de que Regine, harta de esperar y habiendo perdido la esperanza de recuperarlo, se ha prometido con Fritz Schlegel, su antiguo preceptor y antiguo pretendiente, desplazado anteriormente por él. Søren se ve obligado a retocar *La Repetición* y, muy ligeramente, *Temor y Temblor*, obra en la que la problemática esencial es la siguiente: él renuncia a Regine por mandato divino, como Abraham renunció, quiso sacrificar, a su hijo Isaac. Ambos renunciaban a lo más querido. Pero Abraham tuvo fe, y en premio a esa fe recibió, en el último momento, de nuevo a su hijo. Y Kierkegaard se pregunta: ¿Me falta la fe requerida para que me sea devuelta Regine? Y también —pregunta aún más angustiosa— ¿cómo puedo estar seguro de que Dios me exige ese sacrificio?

Nos encontramos, pues, con que *Temor y Temblor* nos expone la angustia en que acabó el único intento de convivir con otra persona que hizo en toda su vida; pero hay más que eso, porque Abraham al querer sacrificar a su hijo ha de infringir la ética de lo general que ordena amar al hijo más que a nada en el mundo, por obedecer a Dios se enfrenta con su sociedad y sus normas y nadie puede comprenderle, todos le condenan. No así en el caso de Agamenón ni en el de Jefté o el de Bruto, donde el sacrificio del hijo se hace en beneficio de todo un pueblo; a estos tres hombres todos pueden comprenderlos y compadecerlos, mientras que

Abraham pasa por asesino o por loco, pues el sacrificio que quiere hacer de su hijo no redunda en un bien general. Y ése es el drama del *Único*, que en la más completa soledad y en medio de la total incomprensión, debe suspender ideológicamente la ética general para obedecer la consigna divina. Pero ¿qué ética general es ésa? La de Hegel. Y aquí conviene entrar un poco en detalles acerca de las enseñanzas de Hegel, y cómo y a causa de qué Kierkegaard le presentó batalla, y en qué consisten esos tres estadios, estético, ético y religioso, que constituyen el núcleo del pensamiento kierkegaardiano.

Hegel no invalida la lógica aristotélica, pero la encuentra limitada, porque no admite las mediaciones. La necesidad de la mediación reconciliadora surge desde el momento en que Hegel, que admite como Fichte y Schelling que el yo del hombre está hecho a imagen y semejanza de lo divino, puede por sus propios medios descubrir cual ha sido y es el plan de Dios por el que se rige el devenir histórico. Hegel vuelve a tomar la idea de Spinoza de que materia y espíritu son una misma cosa, pero va más allá que éste al no supeditarse a la lógica aristotélica, donde todo es lo que es absolutamente y para siempre y recurrir a una lógica dialéctica de ideas contrarias. Partiendo de una tesis original, la idea del *Ser Puro*, y oponiéndole la antítesis del *no-ser*, llegó a la conciliación que representa el devenir. Al considerar que lo racional es lo real y lo real es lo racional, llegó a la conclusión de que basta con estudiar el funcionamiento de nuestra propia mente para descubrir todo lo que ocurre fuera de ella.

Para Hegel el devenir histórico sucede con necesidad lógica, siguiendo un plan divino: la historia es el despliegue en la temporalidad de la *Idea*. Hay un objetivo en la historia de la humanidad, por eso todo tiene relación con todo: arte, literatura, política, son fenómenos sustancialmente comunes, y el hombre puede descubrir su relación recurriendo a su razón. Mistificando su método dialéctico, Hegel llegaba a la conclusión de que el Estado prusiano de Federico Guillermo III era la corporeización más perfecta que cabía de lo político tal como lo había concebido Dios para llegar a la ejecución final de sus planes. El Estado prusiano era, dijo Hegel, la forma más alta de manifestación del espíritu divino. De ahí que Hegel se esforzara en mantener la supremacía del Estado sobre el individuo. Los

pensadores liberales habían considerado siempre a individuo y Estado como términos que no admiten la mediación, pero Hegel, recurriendo a su dialéctica, logra la síntesis y demuestra que la vida de los individuos dentro del Estado y sujetos a él es superior a la vida del individuo en familia y a la del individuo en su soledad existencial. El *sistema* de Hegel se cierra con broche de oro dando la primacía a lo general, y en consecuencia, anteponiendo la ética de lo general a la ética del individuo. La religión se integra dentro del *sistema*, y Dios ya no puede dirigirse al hombre, ni mucho menos premiarle o castigarle, si no es a través de la mediación de lo general.

Marx comprendió la importancia de ese general, que, pese a todas las mistificaciones, era el inevitable resultado a que llevaba el magnífico descubrimiento de la lógica dialéctica. Kierkegaard reaccionó de una manera muy diferente; no se dispuso a combatir el sistema —así lo llamaba siempre— con otro sistema, sino que negó la posibilidad de existir a cualquier sistema, considerándolos como un atentado a la libertad individual. Su yo concreto se negaba a la posibilidad de una fórmula que lo pudiese incluir, limitar y someter a la inmanencia de algo de lo que formaba parte. Y comienza a asaetear con sus ironías a ese *Espíritu Puro* al que todo y todos deben subordinarse: «Hay una tendencia a sonreírse cuando se considera la vida monacal, pero, con todo, ningún eremita vivió tan fuera de la realidad como se vive ahora: un eremita se abstrae del mundo pero no se abstrae de sí mismo; se describen las circunstancias fantásticas del ermitaño en su reino, en la soledad del bosque, en los azulados límites del horizonte, pero no se piensa que las fantasiosas circunstancias en que funciona el pensamiento puro. La patética irrealidad del solitario es mil veces preferible a la irrealidad cómica de quien se da al pensamiento puro; el apasionado olvido del solitario, que arranca el mundo de sí, es mil veces preferible a la cómica distracción del pensador histórico-universal que acaba olvidándose de sí mismo».

E ironizando contra los hegelianos: «En relación con sus sistemas les ocurre a los sistemáticos lo mismo que al hombre que construye un magnífico castillo, y luego vive al lado en la caseta del portero: o viven en el magnífico edificio del sistema construido. Desde un punto de vista

espiritual los pensamientos de un hombre deben ser su propia morada… de lo contrario todo irá mal».

Escribe en su *Diario*: «Tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir». Y frente a la afirmación de Hegel de que lo real es racional y lo racional real, proclama la exigencia de que debemos ser nosotros mismos, partiendo de nosotros mismos: *Lo personales lo real*. Así sienta las bases de la filosofía del existente concreto, de las que luego arrancarán inevitablemente todas las corrientes existencialistas.

Pero en él la palabra *existencia* no posee el significado normal que tiene en el lenguaje corriente; los animales no existen, tampoco existen las plantas. La palabra *existir* sólo puede designar el modo específico de existir del hombre. Los animales y las plantas no existen, duran. El hombre también dura pero sólo como condición previa al existir. El hombre existe porque se acepta a sí mismo como existente que dura, el hombre se elige a sí mismo como existente. Y si se niega a elegirse a sí mismo estará eligiendo como quien elige no querer elegirse. Este tipo de hombre vive en el estadio que denomina estético, estadio que se caracteriza porque quien vive en él contempla el mundo sin comprometerse con nada, viviendo la pura momentaneidad para evitar el ingreso en el devenir temporal. Pero el instante es tiempo, más aún, es la forma más radical del fluir del tiempo, pues es pura fugacidad. Considera a Don Juan (el de Mozart) como el modelo más acabado de hombre estético; estético es también Johannes el Seductor, y en consecuencia, estético era el propio Kierkegaard hasta el *gran temblor de tierra*, y luego de nuevo, durante un cierto tiempo: el de su noviazgo con Regine. La ruptura con ella se hace necesaria para que Regine salga de la ilusión estética y entre en el otro estadio, el ético, superior al estético, donde Søren está esperándola para, juntos abordar el único estadio auténtico: el religioso.

El estadio ético es el del hombre que se compromete dentro de la temporalidad, como esposo, amigo, pariente, como trabajador… Es superior al estadio estético, pero continúa dentro de la temporalidad y sólo tiene validez como introducción al estadio religioso. El estadio ético corresponde a *lo general* de Hegel, que Kierkegaard aprecia, pero sólo como estadio

inferior, mientras que el filósofo alemán lo convierte en la más alta instancia del hombre: el hombre particular, el individuo, dice Hegel, es una «conciencia infeliz» cuando se siente y se considera como tal individuo separado y aislado de todo. Pero este particular desarraigado que creía estar en contradicción absoluta y definitiva con el mundo, descubre, gracias a la mediación, que él es parte del todo —una pieza necesaria dentro del plan del Espíritu—. Kierkegaard niega esta interpretación, mi responsabilidad es irreducible a algo externo a ella, y no puede haber mediación entre mi yo y el mundo. Y del mismo modo que la vaciedad del estadio estético hace que el hombre aborde el ético, empujado por la desesperación que produce esa vaciedad, también el hombre ético acaba desesperándose después de que durante un cierto tiempo se ha dedicado a cumplir una y otra vez con el deber que le impone lo general. Cuando el hombre se decide a pasar al estadio religioso no encuentra en él la paz y la tranquilidad que ofrece la religión institucionalizada. En el estadio religioso, y desaparecidas las ilusiones estéticas y éticas (dos formas de la temporalidad, la segunda más seria que la primera, pero temporalidad al fin), queda el hombre cara a cara con la angustia del existir, la existencia es algo misterioso e irracional y el hombre se halla en una relación con Dios incómoda y peligrosa. Dios no se dirige al hombre de viva voz, manifestándole sus deseos y expresándose según estructuras lógicas. La relación con Dios se vive en el terreno del absurdo y el cristianismo es absurdo. Kierkegaard opone el concepto de *Cristianismo* al concepto de *Cristiandad*, representando este segundo el cristianismo oficial, es decir el de la Iglesia danesa. Frente a las seguridades que esa Iglesia ofrece a sus fieles, nuestro filósofo se lanza a lo desconocido en un salto de «70 000 brazas de profundidad»: ¿y si Dios no me está exigiendo que renuncie a Regine? Porque el diálogo con Dios es un monólogo, me puedo equivocar y creer que Dios me dice lo que no me dice: ahí radica la angustia la incomodidad y el riesgo que trae consigo el estadio religioso.

Naturalmente Regine no puede entender nada de lo que ocurre en el alma de Søren; la época, por otra parte, no consiente a nadie intuir por dónde van las preocupaciones de este filósofo. Y él, para complicar aún más las cosas, no se expresa con la suficiente claridad, recurriendo, muchas

veces y deliberadamente, a anfibologías, siempre —consciente o inconscientemente— con la intención de evitar que cualquiera de sus exposiciones pueda tener el más leve tinte *filosófico*. En su preocupación por eludir el *sistema* o cualquier cosa que se parezca —y esto lo podemos observar muy bien en *Temor y Temblor*—, recurre a un lenguaje poético nada apropiado para hablar de filosofía, y sustituye los términos filosóficos por expresiones como *algo*, *cosas*, *gente*, *alguien*, con una insistencia que condenaría cualquier Academia de la Lengua, pero que en su caso particular adquieren valor por el lugar que ocupan en el contexto de expresiones marcadamente líricas.

Rota la esperanza de que Regine se pudiese casar con él, vuelve al punto en que la confesión de su padre le había dejado, aunque enriquecido por el dolor de esta experiencia existencial, y llega a la conclusión de que la fe en Dios es lo que da sentido a nuestra existencia, pero Dios está detrás del absurdo.

Regine se casará con Schlegel en 1847. Kierkegaard experimenta un vivo dolor —secretamente había mantenido siempre la imposible esperanza de que aquel matrimonio no llegaría a realizarse—, pero entre la fecha del compromiso de Regine y ésta de su boda, el filósofo ha padecido el otro episodio importante de su vida: su enfrentamiento con *El Corsario*.

Durante aquellos años Kierkegaard había producido mucho: aparte de sus *Discursos Edificantes*, de los que publicaba dos o tres series cada año, y con los que aliviaba, en parte, la frustración de no ser pastor, había dado a la imprenta *Migajas filosóficas* (1844), *El concepto de la Angustia* (1844), *Etapas en el camino de la vida* (1845), *Postscriptum final no científico a las Migajas filosóficas* (1846) y *Vida y Reino del Amor* (1847). Aunque apenas era conocido fuera de su patria, gozaba dentro de ella, pese a los numerosos envidiosos, de una fama sólida. Su popularidad se extendía hasta las clases humildes, especialmente entre los niños, con quienes mantenía una relación muy afectuosa. Kierkegaard se enorgullecía de esa deferencia que le mostraba el pueblo.

Esos años fueron probablemente los mejores de su vida; fue feliz en la medida que podía serlo, siempre con sus angustias a cuestas y el dolor de la felicidad truncada al apartarse de Regine. De pronto, y provocada

inicialmente por él, ocurre la catástrofe: en Copenhague existía una revista semanal titulada *El Corsario* que se leía ávidamente en todas partes. Periódico satírico, vapuleaba todo y a todos, especialmente a las personas importantes y los autores consagrados; no respetaba a las personalidades políticas ni a las instituciones más sagradas. Pero había hecho una excepción con Kierkegaard y había dedicado elogiosas críticas a todos sus libros: era evidente que los miembros de la revista sabían apreciar su valor y lo manifestaban a los cuatro vientos.

Sucedía que en *El Corsario* colaboraba P. L. Moeller, el modelo para Johannes el Seductor, pero oculto bajo pseudónimo, ya que, aunque todos los lectores celebrasen los artículos de la revista —excepto, como es natural, los perjudicados por ella—, no dejaba por eso de ser considerada como piedra de escándalo. Cuando Kierkegaard publicó *Etapas en el camino de la vida*, colección de ensayos entre los que destacan *In vino ventas*, imitación kierkegaardiana del *Banquete* de Platón, donde se sientan a la misma mesa Constantin Constantius (pseudónimo con el que había presentado *La Repetición*), Víctor Eremita (supuesto editor de *Aut-Aut*) y Johannes el Seductor (de *¿Culpable? ¿No culpable?*), donde, no contento con relatar su desgraciada relación con Regine Olsen, incluye —como dijimos antes— la carta en la que comunicaba a Regine la ruptura de su compromiso. P. L. Moeller en un *Anuario Literario* publicado por él en diciembre de 1845, criticó esta obra diciendo que el autor se había permitido digresiones filosóficas y éticas en un contexto que debería haber sido estrictamente literario. La crítica era justa, pero Kierkegaard, que padecía de manía persecutoria, creyó que Moeller trataba de vengarse por haber sido usado como modelo para su Johannes el Seductor. Sin pérdida de tiempo respondió con un artículo en el diario *Faedrelandet*; no contento con hacer público que Moeller colaborada en *El Corsario*, provocaba a esta revista pidiendo que le atacasen sin compasión. Los de *El Corsario* así lo hicieron, ridiculizándole de la forma más grosera que se puede imaginar: alusiones a sus defectos físicos, caricaturas, artículos canallas… Sus enemigos se regocijaron al ver desatarse esta ofensiva contra él, y los miembros de la Iglesia —que ya temían la honestidad religiosa de Søren— no movieron un dedo en su ayuda. Kierkegaard se defendió muy bien, pero

hubo de soportar insultos callejeros —hasta llegaron a arrojarle piedras— y burlas de todo tipo. Al final, el mismo director de *El Corsario* se arrepintió de lo que había hecho y acabó suprimiendo su revista. Moeller, por su parte, y como resultado del ataque y denuncia de Kierkegaard, tuvo que abandonar Dinamarca para siempre, truncándose en flor una carrera que prometía ser muy brillante.

Kierkegaard, por su parte, salió de la prueba tan dolorido como purificado. Agradeció a Dios esta experiencia y se felicitó por haberse expuesto voluntariamente a los insultos y humillaciones que le había infligido *El Corsario*. Por otra parte se siente definitivamente ajeno a cualquier intento de socialización y confirmado en su misión de *confesor de la verdad*. Aumenta su introversión y su odio a los demás; está decidido, como bien ha dicho ya en su *Diario*, a quedarse a solas con Dios: «Si un árabe, en el desierto, descubriese de pronto un manantial dentro de su tienda, que le surtiese de agua en abundancia, se consideraría muy afortunado; y lo mismo le ocurre a un hombre cuyo ser físico está siempre vuelto hacia lo exterior, pensado que la felicidad mora fuera de él, cuando finalmente entra en sí mismo y descubre que la fuente nace dentro de él; no hace falta decir que ese manantial es su relación con Dios».

Antes del incidente de *El Corsario*, Kierkegaard se ilusionaba con la idea de acabar sus días como pastor de una aldea. Pero ahora, después de la prueba, cuando llega a la conclusión de que es el *confesor de la verdad*, comprende que su tarea es eminentemente religiosa, pero en un sentido muy diferente a la del pastor de pueblo: se propone una crítica despiadada de esa religión oficial cuya única misión es la de tranquilizar las conciencias de la burguesía y obtener beneficios materiales a cambio. La fe no es la de la Cristiandad, sino la del Cristianismo; no es consuelo, sino *temor y temblor*.

El 30 de julio de 1849 aparece *La enfermedad mortal*. Paradójicamente Kierkegaard se expresa en términos hegelianos: «El hombre es una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en resumen: es una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos factores. Considerado desde este ángulo el hombre todavía no es un yo».

La enfermedad mortal, es un estudio acerca del pecado, pero Kierkegaard no quiere usar esta palabra, que encierra connotaciones

eclesiásticas, y la sustituye —con todas las consecuencias que una sustitución lleva consigo cuando lo que se cambia es algo más que la denominación— por la palabra *desesperación*.

«La desesperación es la enfermedad, no el remedio —nos dice—; el remedio es, naturalmente, el Cristianismo, no la Cristiandad». Pero el remedio presupone la enfermedad. *La enfermedad mortal* está llena de contradicciones y anfibologías: Kierkegaard trata de llevar adelante una concepción teológico-psicológica del pecado dotada de doble filo: «Sócrates demostraba la inmortalidad del alma por la impotencia en que se encuentra la enfermedad del alma para destruirla, como la enfermedad hace con el cuerpo. Se puede incluso demostrar la eternidad del hombre viendo la impotencia de la desesperación cuando quiere destruir el yo por esta espantosa contradicción de la desesperación. Si la eternidad no morase dentro de nosotros no podríamos desesperar, pero si la desesperación pudiese destruir el yo, ya no habría desesperación».

Por aquella época comienzan a ir mal las finanzas de Dinamarca, y con ellas disminuye el capital de Kierkegaard. Sus relaciones con los demás van de mal en peor: su intento de convertir a un tal Rasmus Nielsen en su discípulo se cierra con un fracaso, y este hombre, que debería ser el depositario y continuador de Søren —y que no ha entendido nada de lo que pretende su maestro—, acaba por separarse de él. Con Mynster, las relaciones van mal: Kierkegaard ha estado durante demasiado tiempo atosigándole para que le consiga una feligresía, lo cual ha agotado bastante la paciencia del anciano; además, hombre inteligente, ha comprendido el peligro que para su Iglesia representa el punto de vista de Søren —aunque éste todavía se muestra discreto y no ha emprendido ningún ataque directo contra la Iglesia Oficial Danesa—. Cuando Mynster muere, el 30 de enero de 1854, Martensen, que lo sucederá en la sede episcopal, hace —la víspera de su entierro— un panegírico conmemorativo del difunto y llama a Mynster *testigo de la verdad*. Kierkegaard espera a que Martensen sea elegido obispo de Copenhague e inmediatamente después se lanza al ataque contra *la Cristiandad* que representaba Mynster y representa ahora Martensen, su continuador. La agresión la realiza a través de un artículo en *Faedrelandet*, cuyo título reza así: «¿Era el obispo Mynster un “testigo de

la verdad”, uno de los auténticos “testigos de la verdad”?». El modo de expresarse es muy fuerte, sobre todo teniendo en cuenta que desde niño había admirado a Mynster, del que había aprendido mucho y a quién profesó hasta su muerte una sincera estima: «… se nos presenta al obispo Mynster [en el discurso de Martensen] como un testigo de la verdad, como uno de los “auténticos testigos de la verdad”; el orador lo afirma categórica y rotundamente. Y recreando ante nosotros la imagen del desaparecido obispo, recordándonos su vida, su actividad religiosa y su muerte, nos invita a “imitar la fe de los auténticos modelos: los testigos de la verdad”; su fe, pues, la han demostrado —y cita expresamente a Mynster— “no solamente con discursos y afirmaciones, sino de hecho”; Martensen incluye al obispo Mynster en “la estirpe sagrada de los testigos de la verdad que desde la época de los apóstoles ha continuado a través de los siglos, hasta nuestros días”…

Debo de alzarme contra esas afirmaciones…, no hay que ser muy perspicaz para —confrontando el Nuevo Testamento con lo que predicaba Mynster— poder ver que lo que predicaba acerca del cristianismo tendía deliberadamente a suavizar, oscurecer o callar lo que el cristianismo representa de más decisivo, todo eso que nos resulta incómodo, todo eso que haría difícil nuestra vida y nos impediría disfrutarla: el hecho de tener que morir a uno mismo, la renuncia voluntaria, el odio a sí mismo, el deber sufrir por esa doctrina, etc.

¿El obispo Mynster un testigo de la verdad? Tú que me estás leyendo sabes muy bien lo que el Cristianismo entiende por “testigo de la verdad”, pero permíteme que te recuerde que para serlo es imprescindible sufrir por la doctrina…

Un testigo de la verdad es un hombre cuya vida transcurre desde el comienzo hasta el fin ajena a todo eso que se denomina goce…

Un testigo de la verdad es un hombre que testimonia esa verdad desde un estado de pobreza, viviendo en la mediocridad y la humillación; un hombre a quien nadie aprecia en lo que vale, a quien se aborrece, a quien se desprecia, se insulta y escarnece…, finalmente es crucificado, decapitado, quemado en la hoguera o asado en la parrilla, y su cadáver es abandonado

por el verdugo, sin darle sepultura —¡así se entierra a un testigo de la verdad!— o sus cenizas arrojadas a los cuatro vientos…

… Como el niño juega a los soldados, juega al Cristianismo quien descarta los peligros y en el Cristianismo “testigo” y “peligro” se hallan en mutua relación…».

Desde ese momento hasta septiembre de 1855, Kierkegaard publicará veinte artículos más —dentro de la misma línea religiosa— en *Faedrelandet*, y nueve folletos explosivos en *El Instante*, panfleto contra la Iglesia oficial publicado por el propio filósofo: la cabeza de turco era el obispo Martensen.

Kierkegaard lleva adelante esta campaña poniendo en ella todas sus energías y agotando su sistema nervioso. Un nuevo dolor viene a añadirse a su existencia: en marzo de 1855, Schlegel es honrado por su rey con el puesto de gobernador de las Antillas danesas, y Regine marcha allí con su marido. El mismo día de la partida, Regine hace todo lo posible por encontrarse con su antiguo prometido y lo logra: se cruzan por la calle, y al llegar a la misma altura, ella le dice con voz ahogada por la emoción: «¡Que Dios te bendiga —y ojalá te vaya todo bien—!». Søren, aturdido y conmovido, se echa un paso atrás y la saluda con una inclinación de cabeza.

Un día de octubre del mismo año, después de haber pasado por el banco para retirar las últimas migajas de lo que había sido su fortuna, cae desvanecido en plena calle. Conducido rápidamente al hospital, se observa que ha quedado paralítico de las dos piernas y se le diagnostica una imprecisa enfermedad en relación con una lesión en la columna vertebral. Cuando su hermano Peter Christian va a visitarle se niega a recibirlo, considerándole un miembro de esa Iglesia oficial que combate. Muere en el mismo hospital dos meses más tarde, el 11 de noviembre, sin haber recibido la comunión —se había negado a que se la administrase un miembro de la Iglesia; dijo que sólo la podría aceptar de manos de un laico—. Durante su entierro se produjeron varios incidentes: sus panfletos habían creado un clima anticlerical en la Universidad; los estudiantes montaron una guardia de honor ante su cadáver y acusaron a la Iglesia de hipócrita cuando Peter Christian hizo el elogio fúnebre de su hermano en la catedral, y cuando se desplegó una inusitada pompa para enterrar a Søren, enemigo encarnizado

de toda exterioridad religiosa. En el momento que bajaba el ataúd a la fosa, su sobrino con un ejemplar de El Instante en la mano, leyó en forma de desafío la Carta a la Iglesia Laodicea del Apocalipsis: «Conozco tus palabras y que no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente; mas porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca. Porque dices: Yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indignante, un ciego y un desnudo… El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias».

TEMOR Y TEMBLOR

Prólogo[2]

> Was Tarquinius Superbus in seinen Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote.
>
> HAMANN[3]

Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauft*[4] no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar. Cualquier *marqueur* de la especulación que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía, cualquier profesor libre universitario, docente, particular o estudiante, cualquiera que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene en el estadio de la duda radical, sino que va más allá. Es indudable que resultaría tan inútil como fuera de lugar preguntarles a dónde tratan de llegar, mientras que haremos gala de nuestra cortesía y buena voluntad si damos por seguro que ya han dudado de todo, pues de otro modo no tendría sentido afirmar que siguen adelante[5]. Todos ellos han llevado a término esta acción previa, y por lo que parece, los resultó tan fácil que consideran innecesario explicar el modo en que la cumplieron; y aunque alguna persona, angustiada y preocupada, tratase de encontrar —creyendo que existe— una pequeña información, un indicio orientador, una pequeña prescripción dietética, algo en suma que le sugiriese la conducta requerida para emprender tan formidable tarea, perderá su tiempo en vano. Pero ¿y Descartes?, lo ha hecho ¿no? Descartes, venerable, humilde y honesto pensador, cuyos escritos nadie podrá leer sin sentirse movido por una profunda emoción, ha hecho lo que ha dicho y ha dicho lo que ha hecho. ¡Ah! ¡Cuan poco común es en nuestra época una actitud como la suya! Descartes —lo repite él mismo con insistencia— nunca dudó en lo tocante a la fe: *Memores tamen, ut jam dictum est, huic*

lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur… Prater caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro judicio fidem esse abhibendam[6] (*Principia philosophiae, pars prima* §§ 28 y 76). No tocó a rebato ni impuso la obligación de dudar, pues Descartes era un pensador apacible y solitario y no un vocinglero vigilante nocturno; con la mayor de las modestias afirmó que su método sólo tenía importancia para él mismo y que en buena parte era resultado de sus intentos de salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores: *Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi… Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem*. (*Disertatio de methodo*, págs. 2 y 3)[7].

Lo que aquellos antiguos griegos (que entendían su poquito de filosofía) consideraban como tarea de toda una vida, pues comprendieron que la destreza en el dudar no se adquiere en cuestión de días o semanas, el punto al que había llegado el viejo luchador, ya retirado, que en medio de las tentaciones había sabido preservar el equilibrio de la duda, el que ha negado denodadamente la certeza de la percepción sensible y la certeza del pensamiento, el que no ha cedido ante los recelos de la egolatría y las insinuaciones de la compasión simpática, es en nuestra época el punto de partida.

Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que *se sigue adelante*. Quizá pareceré desconsiderado si pregunto hacia dónde se encaminan, pero se me considerará, en cambio, como persona bien educada y llena de tacto si doy por cosa hecha que todos y cada uno de nosotros nos

encontramos ya en posesión de la fe, pues de no mediar dicha circunstancia resultaría bastante peregrina esa afirmación de que se va más allá.

Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede librar por completo… a no ser en el caso de que hubiera logrado ir más lejos en el momento mismo que se presentó la más temprana posibilidad. En nuestra época el punto de partida para ir más allá comienza precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos.

El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema —caso de que exista uno, y caso de que éste redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal—. Aunque se lograse reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiese ingresar en ella o bien ella en nosotros. El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poeticer et eleganter* un escritor supernumerario que no escribe Sistemas ni *promesas* de Sistemas[8], que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema. El escribir es para él un lujo que le resulta más agradable y evidente en la medida que es menor el número de quienes compran y leen lo que escribe. Prevé sin esfuerzo cuál ha de ser su destino en una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia, una época en la que el escritor que quiere ser leído ha de tener la precaución de escribir de forma tal que su libro resulte cómodo de hojear durante el tiempo de la siesta, y cuidar de que su aspecto externo sea como el de ese jardinero joven y educado que, respondiendo a un anuncio aparecido en el periódico[9], se presenta sombrero en mano, provisto de un buen certificado de antecedentes extendido por la última persona a quien

sirvió, y se ofrece a la consideración del respetabilísimo público en general. El autor prevé su destino: pasar completamente inadvertido; presiente también algo tremendo: que más de una vez la celosa crítica le expondrá en la picota pública; y le entran temblores cuando considera otra posibilidad aún más temible: que pueda surgir algún que otro eficiente archivero —un devora-párrafos— (que para salvación de la ciencia está siempre dispuesto a hacer con los escritos ajenos lo mismo que Trop *para preservar* el *gusto* hizo magnánimamente con *La ruina del género humano*)[10] lo divida en §§, con idéntica inflexibilidad que aquel hombre que por amor de la ciencia de los signos de puntuación dividía su discurso contando las palabras de manera que sumaban cincuenta hasta el punto y treinta y cinco hasta el punto y coma.

Yo me inclino con la más profunda deferencia ante cualquier sistemático, ante todo inspector aduanero revuelve-maletas que exclame: «Esto no es el Sistema ni tiene nada que ver con él». Hago mis mejores votos por el Sistema y por todos los daneses que se interesan por dicho ómnibus[11]…, aunque no será una torre lo que acabarán construyendo. A todos y cada uno de ellos les deseo buena suerte y toda clase de venturas.

Con mis respetos,

JOHANNES DE SILENTIO

Proemio

Érase cierta vez un hombre[12] que en su infancia había oído contar la hermosa historia[13] de cómo Dios quiso probar a Abraham, y cómo éste soportó la prueba, conservó la fe y, contra esperanza, recuperó de nuevo a su hijo. Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró todavía más, porque la vida había separado lo que se había presentado unido a la piadosa ingenuidad del niño. Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos. Hasta que al fin, absorbido por él, acabó olvidando todo lo demás y su alma no alimentó más que un solo deseo: ver a Abraham; sólo tuvo un pesar: no haber podido ser testigo presencial de aquel acontecimiento. No es que anhelase contemplar las hermosas comarcas de oriente, ni las bellezas mundanas de la tierra prometida ni a aquel matrimonio temeroso de Dios, cuya vejez bendijo el Señor, ni la venerable figura del patriarca, tan entrado ya en años, ni la florida juventud de ese Isaac donado por Dios: para él habría sido lo mismo si la historia hubiese acaecido en el más estéril de los eriales. Lo que de veras deseaba era haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abraham, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él. Hubiera querido presenciar el instante en que Abraham, al levantar la mirada, vio, allá en el horizonte, el monte *Moriah*; y hubiera querido presenciar también el instante en que, después de apearse de los asnos, a solas ya con el hijo, inició la ascensión de la montaña: su pensamiento no estaba atento a artísticos bordados de la fantasía sino a los estremecimientos de la idea.

Este hombre no era un pensador, no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe, y le parecía que lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe:

consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo.

Este hombre no era un docto exégeta. Tampoco conocía la lengua hebrea; de haberla sabido es posible que le hubiese resultado fácil comprender la historia de Abraham.

I

«Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré[14]».

Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó, hizo aparejar los asnos y dejó su tienda, e Isaac iba con él. Sara se quedó junto a la entrada y les siguió con la mirada mientras caminaban valle abajo, hasta que desaparecieron de su vista[15]. Durante tres días cabalgaron en silencio, y llegada la mañana del cuarto continuaba Abraham sin pronunciar palabra, pero al levantar los ojos vio a lo lejos el lugar de *Moriah*. Allí hizo detenerse a sus dos servidores, y solo, tomando a Isaac de la mano, emprendió el camino de la montaña. Pero Abraham se decía: no debo seguir ocultándole por más tiempo a donde le conduce este camino. Se detuvo entonces y colocó su mano sobre la cabeza de Isaac, en señal de bendición e Isaac se inclinó para recibirla. Y el rostro de Abraham era paternal, su mirada dulce y sus palabras amonestadoras. Pero Isaac no le podía comprender, su alma no podía elevarse a tales alturas, y abrazándose entonces a las rodillas de Abraham, allí a sus pies, le suplicó, pidió gracia para su joven existencia, para sus gratas esperanzas; recordó las alegrías del hogar de Abraham y evocó el luto y la soledad. Entonces Abraham levantó al muchacho y comenzó a caminar de nuevo, llevándole de la mano, y sus palabras estaban llenas de consuelo y exhortación, pero Isaac no podía comprenderle. Abraham seguía ascendiendo por la senda de *Moriah* pero Isaac no le comprendía. Entonces se apartó brevemente Abraham de junto al hijo, pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando a

Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: «¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!». Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: «¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!». Pero Abraham musitó muy quedo: «Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti».

Cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo[16]!

II

Era muy de madrugada, cuando Abraham se levantó, abrazó a Sara, desposada de su vejez, y Sara besó a Isaac, que le había librado de la vergüenza y era su orgullo y la esperanza de su descendencia. Cabalgaron en silencio durante el camino y Abraham no levantó los ojos del suelo hasta que llegó el cuarto día, entonces alzó la mirada y vio a lo lejos el monte *Moriah*, y de nuevo sus ojos volvieron al suelo. En silencio recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac: en silencio empuñó el cuchillo: entonces vio el carnero que Dios había dispuesto. Lo sacrificó y regresó al hogar… Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría.

Cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente, oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!

III

Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó; besó a Sara, la madre reciente, y Sara besó a Isaac, su regocijo y la más grande de sus alegrías. Y Abraham meditaba, mientras iba haciendo camino a lomos de su asno; pensaba en Agar y en su hijo, a quienes abandonó en el desierto. Subió al *Moriah* y tomó el cuchillo.

Cuando Abraham, solo, caminaba hacia el monte *Moriah*, la tarde era sosegada; se arrojó al suelo y su rostro tocó la tierra y pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac, pues el padre había olvidado su deber para con el hijo. Repitió con frecuencia su solitario viaje, pero no logró encontrar la paz. No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo más preciado que poseía, aquél por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo?

Cuando llega el momento de destetar al niño, no está libre la madre de tristeza, al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro, porque ese niño que al principio tuvo bajo su corazón, y que más tarde reposó en su regazo, ya nunca le estará tan próximo. Así sufrirán ambos este corto dolor. ¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares!

IV

Era muy de madrugada. En el hogar de Abraham estaba todo preparado para el viaje. Se despidió de Sara y su fiel criado. Eleazar les acompañó hasta que Abraham le ordenó regresar a casa. Abraham e Isaac recorrieron el camino en buena armonía y llegaron al monte *Moriah*. Y Abraham, sosegado y dulce, hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, vio Isaac que la mano izquierda de Abraham

se contraía por la desesperación y que un estremecimiento agitaba todo su cuerpo. Pero Abraham empuñó el cuchillo.

Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto.

Cuando llega el momento de destetar al niño, la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca. ¡Feliz aquél que dispone de alimentos nutritivos!

De este modo y de muchos otros diferentes, se imaginaba esta historia el hombre a quien nos estamos refiriendo. Y cada vez que volvía a casa después de un viaje al monte *Moriah*, agotado por el cansancio, se retorcía las manos, y exclamaba: Puesto que nadie iguala en grandeza a Abraham, ¿quién entonces se halla en grado de comprenderlo?

Panegírico de Abraham

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto los grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuan vacía y desconsolada no sería la existencia! Pero no es éste el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador. El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él. Y es tan feliz como él y su par, puesto que el héroe es como si fuese lo mejor de su ser, lo que más estima, y aún no siendo él mismo, se regocija de que su amor esté hecho de admiración. El poeta es el genio de la evocación, no puede hacer otra cosa sino recordar lo que ya se hizo y admirarlo; no toma nada de sí mismo, pero custodia con celo lo que se le confió. Sigue siempre el impulso de su corazón, pero en cuanto encuentra lo que buscaba, comienza a peregrinar por las puertas de los demás con sus cantos y sus palabras, para que a todos les sea dado admirar al héroe del mismo modo que él, y para que se puedan sentir tan orgullosos de aquél como él se siente. Ésa es su hazaña, ése su acto de humildad, ése el leal cometido que desempeña en la morada del héroe. Y si quiere mantenerse fiel a su amor, habrá de luchar día y noche contra las astucias y artimañas del olvido que

trata de burlarlo para arrebatarle su héroe, precisamente cuando, ya cumplida la propia hazaña, se une en vínculo de paridad con éste, quien lo ama con idéntica devoción, porque el poeta es como si fuera lo mejor del ser del héroe, tan débil y a la vez tan persistente como sólo puede serlo un recuerdo. Por eso nunca será olvidado quien de verdad fue grande, y aunque transcurra el tiempo y aunque la nube de la incomprensión oculte la figura de héroe[17], su devoto amigo sabrá esperar, y cuanto más tiempo transcurra tanto más fiel a él se mantendrá.

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*. Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quién amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todo. Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ése es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos. Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura[18], grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo.

Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada[19]. Dejaba algo tras él y también se

llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo. Por su fe fue extranjero en la tierra que le había sido indicada, donde no encontró nada que le trajese recuerdos queridos, antes bien, la novedad de todas aquellas cosas agobiaba su ánimo con una melancólica nostalgia. ¡Y, sin embargo, era el elegido de Dios, en quien el Señor tenía toda su complacencia! En verdad, habría podido comprender mejor aquello que parecía una burla contra él y su fe en el caso de haber sido un réprobo a quien se le hubiese retirado la gracia divina. También ha habido en el mundo quien ha vivido desterrado del país de sus antepasados, y no ha sido olvidado, como tampoco lo han sido sus tristes lamentos, cuando en su melancolía buscó y encontró lo que había perdido. De Abraham no conservamos canto elegiaco alguno. Humano es lamentarse, humano es llorar con quien llora, pero creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante.

Gracias a su fe[20] le fue prometido a Abraham que en su semilla serían benditos en él todas los linajes de la tierra. Pasaba el tiempo, la posibilidad continuada como tal y Abraham seguía creyendo; pasaba el tiempo, la posibilidad se hizo absurda, pero Abraham continúa en su fe. También hubo en este mundo quien alimentó una esperanza. Transcurrió el tiempo, la tarde dio paso a la noche, pero él no era tan mezquino como para olvidar una esperanza, y por eso, tampoco él será olvidado jamás. Entonces se afligió, pero el dolor no le engañó como había hecho la vida, sino que le asistió cuanto pudo: en la dulzura del dolor fue señor de su defraudada esperanza. Es humano lamentarse, es humano afligirse con quien se aflige, pero es más grande creer y más exaltante contemplar a quien cree. De Abraham no conservamos canto elegiaco alguno. Mientras el tiempo transcurría, no se dedicaba a contar, lleno de melancolía, los días, ni dirigía a Sara miradas escrutadoras para descubrir si iba envejeciendo, ni detuvo la carrera del sol[21] para evitar que Sara siguiese envejeciendo, y junto a ella, su esperanza, ni dedicó a Sara cánticos melancólicos y adormecedores. Abraham fue envejeciendo y Sara quedó expuesta al ridículo en aquel país, y sin embargo era el elegido de Dios y el heredero de la promesa de que todos los linajes de la tierra serían benditos en su semilla. ¿No habría sido

preferible no haber sido elegido por Dios? ¿Qué significa, entonces, ser un elegido del Señor? ¿Será, quizá, negarle a la juventud, para una vez soportadas incontables fatigas, poder colmarlo cuando ya se es viejo? Pero Abraham creyó y se asió firmemente a la promesa que le había sido hecha. Si hubiera vacilado habría tenido que renunciar a ella. Y entonces se habría dirigido a Dios en los siguientes términos: «Quizás no es voluntad tuya que así suceda, y por ello renuncio a mi deseo, mi único deseo, en el que había cifrado toda mi felicidad. Mi alma, sincera, no alberga ningún secreto rencor hacia ti por lo que me has negado». No habría sido olvidado y habría podido salvar a muchos con su ejemplo, pero, con todo, no se habría convertido en el padre de la fe, porque es grande renunciar al propio deseo, pero aún es más grande seguir en lo temporal, cuando ya se ha renunciado a ello. Después llegó la plenitud de su tiempo. Si Abraham no hubiese creído, habría muerto Sara, sin duda, de aflicción, y Abraham entonces, aturdido por la propia congoja, no habría entendido la plenitud, sino que habría sonreído ante ella como un sueño de juventud. Abraham creyó: por eso era joven, pues a quien constantemente espera lo mejor lo envejecerán las decepciones que le deparará la vida, y quien espera siempre lo peor se hará muy pronto viejo: sólo quien cree conserva una eterna juventud. ¡Estimemos, por tanto, esta historia! Pues Sara, siendo de edad avanzada, fue lo bastante joven como para anhelar el regocijo de ser madre, y Abraham, aunque encanecido por la edad, fue lo bastante joven como para desear ser padre. Considerando en su apariencia externa, el portento consistió en el hecho de acontecer conforme a sus esperanzas, pero el sentido profundo del prodigio de la fe lo encontramos en el hecho de que Abraham y Sara pudieran sentirse tan jóvenes como para poder desear, y que la fe les hubiese conservado en su deseo y, en consecuencia, en su juventud. Abraham acepto con fe la plenitud de la promesa y todo sucedió según la promesa y según la fe; pues Moisés hirió la roca con su cayado, pero no creyó[22].

Hubo entonces júbilo en la casa de Abraham, y Sara se desposó en el día de sus bodas de oro.

Sin embargo, esta alegría no iba a durar largo tiempo: Abraham habría de ser probado de nuevo. Habría hecho frente a ese taimado poder que de

todo se adueña, a ese enemigo vigilante, siempre insomne, a ese viejo que sobrevive siempre a todo: había luchado contra el tiempo y preservado su fe. Y ahora todo el espanto del combate se acumula en un instante: «Y Dios quiso probar a Abraham y le dijo: Ve y toma a tu hijo, y unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto en la montaña que yo te indicaré».

¡Así que todo había sido en vano, y más terrible que si jamás hubiera sucedido! ¿Así pues, el señor se mofaba de Abraham? Prodigioso había sido que lo absurdo llegase a ser realidad, y he aquí que ahora quería aniquilar su obra. Es una locura, pero esta vez Abraham no rió, como lo había hecho él y Sara cuando se les anunció la promesa[23]. Todo había sido en vano. Setenta años de esperanza fiel[24] y la breve alegría de la fe al ver cumplida la promesa. ¿Pero quién es ése que arranca el báculo al anciano? ¿Quién es ése que le exige quebrarlo con sus propias manos? ¿Quién es ése que deja sin consuelo a un hombre de cabeza cana? ¿Quién es ése que le exige consumar personalmente el acto? ¿Es que no hay compasión para el venerable anciano ni para el inocente muchachito? Y, sin embargo, Abraham era el elegido de Dios, y quien le imponía la prueba era el mismo Señor. Ahora todo habría de perderse: el espléndido recuerdo de su linaje, la promesa de la descendencia de Abraham, resultaban ser tan sólo un capricho, un antojo ocasional que el Señor había tenido y que tocaba ahora a Abraham cancelar… Ese magnífico tesoro[25], tan antiguo en el corazón de Abraham, santificado por sus plegarias, madurado en el combate, esa bendición en boca de Abraham, ese fruto había de serle prematuramente arrancado y perder con ello todo su sentido, pues ¿qué sentido podía encerrar si había de sacrificar a Isaac? El momento triste y a la vez gozoso en que Abraham tendría que decir adiós a todo cuanto le era querido, ese momento en que levantando por última vez su venerable cabeza —resplandeciente su rostro como la misma faz del Señor— concentraría toda su alma en una bendición que habría de llenar la entera existencia de Isaac ¡sí!, le tocaría decir adiós a Isaac, pero no de este modo, pues habría de ser él quien permaneciera: la muerte se presentaba a separarlos, pero su presa era Isaac. No le sería concedido al anciano —gozoso aún en su mismo lecho de muerte— posar su diestra sobre Isaac. Y era Dios quien lo sometía

a esta prueba. ¡Ay! ¡Ay del mensajero que se hubiera acercado a Abraham con semejante noticia! ¿Quién habría osado ser el emisario de esta aflicción? Pero era Dios mismo el que así probaba a Abraham.

Pero, pese a todo, Abraham creyó en relación a esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era de esa especie, si es que puede existir una fe semejante, pues en verdad no es fe, sino su más remota posibilidad, capaz de descubrir su objeto en el extremo límite del horizonte, aun cuando este separada de él por un pavoroso abismo donde la desesperación tiene su sede. Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de esta vida, y en consecuencia tenía fe en que había de envejecer en aquel país, respetado por las gentes y bendecido en su descendencia, recordando en Isaac, es más preciado amor en esta vida, a quien abrazaba con tal afecto, que trocaba en pobre expresión el aserto de que cumplía con devoción su deber de padre —amar al hijo— tal como se halla en el texto: «tu unigénito a quien tanto amas[26]». Doce hijos tuvo Jacob y amó sólo a uno; Abraham no tenía sino uno: aquél a quien tanto amaba.

Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo. Si hubiese dudado se habría comportado de distinto modo espléndido y grandioso, pues ¿cómo habría podido Abraham realizar un acto que no fuese espléndido y grandioso? Se habría encaminado al monte *Moriah*, habría preparado la leña, habría encendido la hoguera, y, empuñando el cuchillo habría interpelado así a Dios: «No desdeñes este sacrificio. Sé que no es el más valioso de mis bienes, pues ¿qué vale un viejo en trueque del hijo de la promesa?, pero es lo mejor que puedo darte. Y no permitas que jamás Isaac llegué a saberlo, de modo que pueda encontrar consuelo en su juventud». Y habría clavado el cuchillo en su propio pecho. El mundo le habría admirado por ello, y su nombre se habría conservado; pero una cosa es ser admirado y otra bien distinta convertirse en la estrella que sirve de norte y salvación al acongojado.

Pero Abraham creyó. No pidió para sí, no trató de enternecer al Señor. Solamente en una ocasión, cuando un justo castigo estaba a punto de caer

sobre Sodoma y Gomorra, sólo entonces, Abraham se adelantó al señor con su súplica[27].

Leemos en las Sagradas Escrituras[28]: «Y queriendo Dios probar a Abraham, lo llamó y le dijo: ¡Abraham! ¡Abraham! ¿Dónde estás? Y Abraham respondió: Heme aquí». Tú, a quien dirijo ahora mi discurso, ¿has hecho otro tanto? Cuando, desde lejos, viste acercarse los fatales infortunios, ¿no dijiste entonces a las montañas «cobijadme» y a las montañas «desplomaos sobre mí[29]»? O, suponiendo que hubieras demostrado mayor fortaleza, ¿no se habría movido, con todo, tu pie, con lentitud suma, hacia la senda, como quien añora el camino antiguo? Y cuando oíste que se te llamaba, ¿respondiste o permaneciste mudo? Y si respondiste, ¿no fue tu voz sólo un susurro? No así Abraham, quien alegre, animado y confiado alzó la suya para responder: «Heme aquí». Pero, continuemos leyendo[30]: «Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, y era aún temprano cuando se puso en camino hacia el lugar designado, en el monte *Moriah*. Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba? Partió la leña, ató a Isaac, encendió la hoguera y tomó el cuchillo». ¡Tú que me estás escuchando en estos momentos! Muchos fueron los padres que al perder al hijo creyeron perder con él lo que más amaban en este mundo y creyeron también que con él se les desposeía de toda esperanza futura, pero no hubo ninguno, con todo, cuyo hijo fuese hijo de la promesa, en el sentido exacto del término, como Isaac lo era de Abraham. Muchos padres ha habido que perdieron al hijo, pero fue la mano de Dios —la voluntad inamovible e insondable del Todopoderoso— la que se lo arrebató. Pero a Abraham no le ocurrió así: le estaba destinada una prueba más dura, y tanto la suerte de Isaac como el cuchillo estaban en la propia mano de Abraham.

¡Y allí se erguía aquel viejo, a solas con su única esperanza! Pero no dudó, no dirigió a derecha e izquierda miradas angustiadas, no provocó al cielo con sus súplicas. Sabía que el Todopoderoso lo estaba sometiendo a prueba; sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige, y levantó el cuchillo.

¿Quién infundió la fuerza requerida en el brazo de Abraham? ¿Quién mantuvo su brazo derecho en alto, impidiéndole caer y quedar pendiendo laxo junto al costado? Hasta un simple espectador de la escena se habría sentido paralizado. ¿Quién fortaleció el ánimo de Abraham para que sus ojos no se nublasen hasta el punto de no haber podido ver ni a Isaac ni al carnero? Ciego se volvería el simple espectador de la escena. Y, sin embargo, raro es el hombre que se queda paralizado y ciego, y más raro aún el hombre capaz de relatar con justeza lo que allí ocurrió. Todos nosotros lo sabemos: no era sino una prueba.

Si Abraham hubiese dudado en el monte *Moriah*; si, irresoluto, hubiera mirado en derredor; si, antes de echar mano al cuchillo, hubiera descubierto, por azar, aquel carnero; si Dios le hubiese consentido sacrificárselo en lugar de Isaac, habría vuelto entonces a su hogar, y todo habría continuado del mismo modo que antes: habría tenido a Sara, habría conservado a Isaac… y, sin embargo, ¡qué diferencia! Pues su regreso habría sido una huida y su salvación un hecho fortuito, su recompensa una vergüenza, y su futuro —bien pudiera darse el caso— la condenación. Pues entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuan espantosa puede ser una subida al monte *Moriah*. Abraham no habría sido relegado al olvido, ni tampoco el monte *Moriah*, nombre que se pronunciaría, no como el Ararat[31], donde se asentó el Arca, sino como se nombra algo terrible, pues habría sido el lugar donde Abraham dudó.

¡Venerable padre Abraham! Cuando regresaste del monte *Moriah*, no necesitaste de un panegírico que te viniese a consolar por algo perdido, pues ¿no sucedió que lo ganaste todo y pudiste conservar a Isaac? Nunca más te lo volvió a pedir el Señor, y así en tu tienda y a tu mesa pudiste sentarte, dichoso, con él, del mismo modo que haces ahora por toda la eternidad allí arriba en el cielo.

¡Oh, padre Abraham, merecedor de toda veneración! Desde aquel día han transcurrido milenios, pero tú no necesitas de un amigo llegado con demora que venga a arrancar tu recuerdo de las garras del olvido porque en todos los idiomas se te celebra; con todo, recompensas a ese amigo con mayor munificencia que nadie y allá en lo alto lo haces bienaventurado en

tu seno, y aquí en la tierra cautivas su mirada y su corazón con el prodigio de tu acto. ¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! Tú que fuiste el primero en sentir y testimoniar esa pasión poderosa que desdeña el peligroso combate contra la furia de los elementos y las fuerzas de la creación, para pelear con Dios; tú, que antes que cualquier otro sentiste en ti esa elevada pasión, limpia y humilde —manifestación sagrada del absurdo divino[32]—; tú, asombro de los gentiles, sé indulgente con quien pretendió contar tus alabanzas si no lo supo hacer adecuadamente. Se expresó con humildad, pues así lo solicitaba su corazón, y habló con brevedad, considerando que ése era el modo adecuado; pero nunca olvidará que hubieron de transcurrir cien años para que tú tuvieses, contra toda esperanza, un hijo de tu vejez, y que hubiste de empuñar el cuchillo ante de poder conservar a Isaac; tampoco olvidará jamás que a tus ciento treinta años nunca habías tratado de ir más allá de la fe.

Problemata

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Dice un antiguo proverbio, procedente del mundo externo y visible: «Quien no quiera trabajar, no coma[33]». Pero resulta tan evidente como curioso que dicho proverbio se adecúa muy poco al ambiente que lo inspiró: el mundo exterior está sujeto a la ley de la imperfección, y por ello podemos ver una y otra vez darse la circunstancia de que también come quien no trabaja, recibiendo además el dormilón más abundante y sustanciosa comida que el trabajador. En este mundo de las apariencias visibles las cosas pertenecen a quienes las poseen, y están sometidas constantemente a la ley de la indiferencia; basta poseer el anillo para que el genio que en él mora obedezca a su propietario, tanto si es Nuredin como si es Aladino[34]; quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas, sin que importe la forma en que las consiguió. Pero en el mundo del espíritu no ocurren las cosas del mismo modo. Impera en él un orden eterno y divino; no llueve allí del mismo modo sobre justos e injustos[35], ni brilla allí el mismo sol sobre buenos y malos. En el mundo del espíritu es válido el proverbio de que sólo quien trabaja come; sólo quien conoció angustias reposa; sólo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada, y sólo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac. A quien se niega a trabajar se le niega a su vez la comida, y se le engaña del mismo modo que los dioses engañaron a Orfeo con una silueta etérea en lugar de su amada[36]; le engañaron porque era blando y nada valeroso, le engañaron porque era un tañedor de cítara pero no un hombre. De nada sirve allí el tener a Abraham por padre[37] ni diecisiete cuarteles de nobleza; allí se le aplica a quien se niega a trabajar aquello que está escrito de las vírgenes de Israel[38]: «Parirá viento, pero quien trabaja parirá a su propio padre».

Existe una doctrina que temerariamente pretende introducir en el mundo del espíritu ese principio de indiferencia que aflige al mundo visible.

Supone que basta con conocer lo que es grande, y que no se requiere mayor esfuerzo. Pero al obrar así falta el alimento, y llega la muerte por hambre, mientras todo lo que está alrededor se transmuta en oro[39]; ¿qué se puede llegar a conocer así?

Sumaban unos cuantos miles los griegos contemporáneos de Milcíades que supieron de los triunfos de éste, e incontables han sido las personas de las generaciones posteriores que también los han conocido, pero sólo una persona entre tal muchedumbre perdía el sueño por su causa[40]. Innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?

La historia de Abraham posee una notable virtud: resulta siempre hermosa, aun en el caso de haberla comprendido imperfectamente; basta con que uno se haya esforzado en comprenderla[41]. Pero hay quien no quiere esforzarse, y con todo, desea comprender esa historia. Sí, se alaba a Abraham, pero ¿de qué modo? Se describe su acción en términos en exceso genéricos: «Lo que le hace más grande es que amó a Dios hasta el grado de disponerse a ofrecerle lo más preciado que poseía». Eso es muy cierto, pero la expresión «el más preciado» es demasiado vaga. En el proceso expresivo que conduce del pensamiento a la palabra se identifica tranquilamente a Isaac con lo *más preciado*, y así quien está meditando, puede fumar reposadamente su pipa mientras se entrega a sus reflexiones; entre tanto, el que escucha puede estirar, encoger o cruzar las tierras a su entera comodidad.

Si el joven rico[42] que se encontró a Cristo en su camino hubiese vendido cuanto poseía y repartido el dinero entre los pobres, se habría hecho merecedor de nuestras alabanzas como las merece todo lo que es grande, pero no llegaríamos a comprenderlo sino esforzándonos; sin embargo, aun habiendo sacrificado todo lo que poseía, no se convertiría en un Abraham. Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia. Porque yo no tengo, respecto al dinero, ninguna obligación moral, pero, como padre, sí la tengo con mi hijo, y es la más noble y sacrosanta. La angustia les resulta peligrosa a los hombres sin temple, y por eso la silencia, pero, pese a ello, renuncian a hablar de Abraham, y así lo hacen. A lo largo de su discurso recurren regularmente a

los términos de *Isaac* y lo *más preciado* y éste prosigue a pedir de boca. Pero basta que haya entre los oyentes una sola persona que padezca de insomnio, para que se produzca un profundo y peligroso malentendido, cómico y trágico al mismo tiempo. Cuando dicha persona regresa a su casa lleva la intención de imitar a Abraham, y su hijo es lo más preciado que posee. Si el orador se entera de lo que está pasando por la cabeza de aquel hombre, es muy posible que se apresure hacia su casa y, revistiéndose de toda su dignidad espiritual, lo conmine en estos términos: «¡Abominable criatura! ¡Escoria de la sociedad! ¿Qué demonio te posee para querer matar a tu hijo?». Y he aquí que este orador sagrado, que cuando predicó sobre Abraham no conoció ningún fuego interno, ni la humedad del sudor, se sorprende ahora de sí mismo y de la justa cólera con que ha anonadado a aquel hombre. Y se dice a sí mismo —y también a su mujer—: «Soy un orador de una pieza; lo que me faltan son las ocasiones adecuadas; cuando, el pasado domingo, prediqué sobre Abraham, no me he sentido en absoluto conmovido por mi tema». Si a este predicador le quedase aún una pizca de razón que perder, estoy seguro de que se quedaría sin ella si el padre, serena y dignamente, le hubiera respondido: *¿No nos exhortaste a ello en tu sermón del domingo?* Pero ¿cómo iba a suponerse aquel sacerdote que podía suceder una cosa semejante? Pero había sucedido. Y el causante había sido él, al no saber de qué estaba hablando. ¿Cómo es que no ha aparecido por ahí algún escritor que se decida a presentarnos situaciones de esta especie en lugar de las habituales estupideces que forman el contenido de tantas novelas y comedias?

En una situación semejante entran en contacto lo cómico y lo trágico, contacto que se prolonga hasta lo infinito. Es posible que el sermón del pastor fuese ya de por sí ridículo, pero lo que le confiere una dimensión de ridiculez infinita es el efecto producido; y, sin embargo, todo cuadra a la perfección. Y aun en el caso de que aquel pecador quedase finalmente convencido gracias a la filípica del pastor, y no levantase la más mínima objeción, y aun en el caso de que este celoso eclesiástico se vuelva a su casa lleno de gozo por haber descubierto que no sólo desde el púlpito consigue causar efecto sino que también es irresistible como médico de almas, visto que el domingo fue capaz de arrebatar a quienes le escuchaban y el lunes

siguiente, como un querube armado de espada flamígera, se interpone ante un hombre que con sus actos iba a desprestigiar aquel viejo proverbio que dice: «Las cosas en este mundo no suceden como en el sermón del pastor[43]».

Pero si no logra convencer al pecador, la situación de éste se convierte en trágica: lo más probable es que acabe en el patíbulo o entre las tapias de un manicomio; es decir, se convierte en un desdichado en relación a la llamada realidad, aunque pienso yo que de un modo muy diferente al que hizo feliz a Abraham, pues no sucumbe quien trabaja.

¿Qué explicación se le puede encontrar a una contradicción como la de nuestro predicador? ¿Será quizá que Abraham posee, por una especie de Real Decreto, el título de grande hombre y, en consecuencia, será grandiosa cualquier cosa que haga, mientras que, si otro individuo cualquiera hace lo mismo, cometerá un pecado de esos que claman al cielo? Si es así, no seré yo quien se sume a los que suscriben elogios tan irreflexivos. Si la fe no puede transformar en un acto sagrado la intención de dar muerte a su hijo, Abraham deberá ser juzgado de idéntico modo que cualquier otra persona. Y si lo que nos falta es el valor de expresar lo que estamos pensando y afirmar que Abraham fue efectivamente un asesino, será mejor que nos esforcemos en conseguir ese valor en vez de perder el tiempo en inmerecidos panegíricos. Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es. Quizá Abraham nunca hizo nada de cuanto le estamos atribuyendo; quizá, y a causa de las circunstancias históricas de su época, todo se ha desarrollado de modo muy diferente; en tal caso abandonémosle al olvido, pues no vale la pena esforzarse en recordar un pasado imposible de convertir en presente. O quizá ha olvidado nuestro predicador algún elemento que explica ese olvido ético de que Isaac era su hijo. En tal caso, al reducir a cero el valor de la fe, nos queda sólo el hecho simple y llano de que Abraham quiso matar a Isaac,

actitud muy fácil de imitar por quien carece de fe, es decir, de esa fe que le hace difícil llevar a término su acto.

Por mi parte no me falta el valor para llegar a las últimas conclusiones de un pensamiento; hasta el momento ninguno de ellos me produjo miedo, y si en el futuro llegase a toparme con uno semejante, espero ser lo bastante franco conmigo mismo como para decirme: he aquí un pensamiento que me produce temor, un pensamiento que agita mi interior de modo extraño; por lo tanto, me niego a reflexionar acerca de él, pero si al obrar así cometo alguna injusticia, sea yo castigado. Si hubiera reconocido, como verdadero el juicio de que Abraham era un asesino, no sé si habría sido capaz de silenciar mi piedad por él. Pero si sólo lo hubiese pensado, es muy probable que hubiera callado, pues no se debe iniciar a los demás en pensamientos de semejante índole. Pero Abraham no es una falsa apariencia; ni ha alcanzado su renombre mientras dormía ni tampoco se lo debe agradecer a un capricho del destino.

¿Puedo, entonces, hablar sin reserva de Abraham sin correr el riesgo de que alguien se pueda extraviar al intentar obrar como él? Si no me atrevo, prefiero no abrir la boca para hablar de Abraham: así no lo disminuiré hasta el punto de convertirlo en una trampa para atrapar a los débiles. Pero creo que, si le damos a la fe la máxima importancia —es decir, la que tiene—, entonces sí podemos hablar sin peligro de estas cosas en una época que, como la que nos toca ahora vivir, se muestra particularmente discreta en materia de fe; únicamente por medio de la fe podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato. Si interpretamos el amor como un sentimiento fugitivo, como una emoción voluptuosa que se da en el individuo, estaremos entonces armando trampas para débiles cada vez que nos pongamos a hablar de las hazañas del amor. Todos nosotros hemos experimentado impulsos pasajeros, pero si quisiéramos llevar a término la terrible acción que el amor ha consagrado como hazaña imperecedera, todo se perdería, tanto la elevada proeza como el extraviado remedador.

Podemos, entonces, permitirnos hablar de Abraham, pues cuando lo grandioso se trata desde el aspecto de la grandeza, jamás podrá dañar a nadie: es como una espada de doble filo que con uno de ellos diese la muerte y con el otro la salvación. Si yo hubiese de contar esta historia,

comenzaría señalando cuan piadoso y temeroso del Señor había sido Abraham; tanto que mereció ser llamado el elegido de Dios. Sólo a un hombre así se le puede someter a tamaña prueba, pero ¿dónde encontraremos otro como él? A continuación pasaría a describir la magnitud del amor que Abraham sentía por su hijo, y con tal propósito rogaría a los espíritus del bien que me asistiesen para que mis argumentos fuesen tan candentes como el amor paterno. Mi deseo sería poder describirlo de tal modo que fuesen muy pocos los padres de este reino capaces de afirmar que también ellos amaban tan ardientemente. Pero si ninguno de ellos amase tanto como Abraham, entonces el solo pensamiento de sacrificar a Isaac les produciría *Anfaegtelse*[44].

Comentaría esta historia durante varios domingos, pues sería empresa vana querer exponerla precipitadamente. Y si acertase a explicar adecuadamente el tema, el resultado sería que un cierto número de padres considerarían que habían oído ya lo suficiente y que, por el momento, podían sentirse tan felices como si en verdad hubieran llegado a amar del mismo modo que Abraham amó. Y si uno sólo entre ellos, después de haber oído de la grandeza, pero también del espanto, que encierra la hazaña de Abraham, tuviera el valor de ponerse en camino, ensillaría yo entonces mi caballo y me uniría a él. Y cada vez que en nuestro viaje hacia el monte *Moriah* hiciésemos un alto, le insistiría en que aún estaba a tiempo para volver grupas y reparar el malentendido que le hacía suponer haber sido llamado para dar prueba de sí en la lucha; le insistiría en que podía confesar que le faltaba el valor necesario, y que fuese el mismo Dios quien tomase a Isaac, si es que en realidad lo quería. Estoy en la convicción de que un hombre semejante no se ha salido de la senda y puede alcanzar la bienaventuranza, pero no en el tiempo. ¿No se habría juzgado así, incluso en épocas de mayor fe, a un hombre semejante? Yo he conocido a una persona que pudo haber redimido mi vida en cierta ocasión, si hubiese sido magnánima[45]. Decía abiertamente. «Soy del todo consciente de lo que podría emprender, pero no me atrevo a ello porque temo que luego me viniese a faltar la fortaleza y me arrepintiese». No era magnánima, pero ¿quién dejaría de amarla a causa de ello?

Después de haber hablado de este modo y enternecido a mi auditorio hasta el punto de hacerle sentir el combate dialéctico y la gigantesca pasión que hay en la fe, procuraría no hacerme culpable de inducir a engaño a los que me estaban escuchando de modo que me dijesen: «Está en tal alto grado poseído por la fe que, de ahora en adelante, nos bastará a nosotros con asirnos a los faldones de su levita». Yo les diría: «En modo alguno poseo la fe. Mi cabeza es por naturaleza ingeniosa, y las testas de esa especie han tropezado siempre con grandes dificultades para moverse hacia la fe; *con todo, no concedo a tales dificultades un valor absoluto, pues si un cerebro sutil se decide a hacerles frente, con la intención de superarlas, podrá llegar más lejos que el hombre sencillo quien al comienzo había llegado más allá con mayor facilidad*».

Sin embargo, el amor encuentra sus sacerdotes entre los poetas y así, de vez en cuando, se puede oír una voz que sale en defensa de sus derechos, pero nunca se oye la más simple palabra en pro de la fe, pues ¿quién tiene palabras de homenaje para esta pasión? La filosofía pasa de largo. La teología, llena de perifollos y cargada de afeites, ofrece, desde una ventana, sus encantos a la filosofía, y mendiga sus favores. Se oye decir que Hegel resulta difícil de entender, pero que comprender a Abraham… es una bagatela. Superar a Hegel[46] es una hazaña prodigiosa, mientras que superar a Abraham es la tarea más sencilla que se puede imaginar. Por lo que a mí respecta, puedo decir que he dedicado muchas horas a la filosofía hegeliana, con la intención de llegar a comprenderla, y creo haberlo logrado en grado aceptable; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender, ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir. Mis pensamientos fluyen con facilidad, y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental. En cambio, cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado. En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, y me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo

por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado.

No ignoro todas esas cosas que el mundo considera grandiosas y magnánimas, y mi alma se siente emparentada con ellas; también estoy seguro —lo digo con toda humildad— de que el héroe, al luchar, también luchó por mí, y al hacerme tal consideración me digo a mí mismo: *Jam tua res agitur*[47]. Puedo pensarme a mí mismo *dentro* del héroe, pero no dentro de Abraham: apenas he llegado a la cumbre y he aquí que caigo de nuevo porque lo que se ofrece a mi consideración es una paradoja. Con lo que acabo de decir no quiero dar a entender, en modo alguno, que la fe sea cosa de poco valor, sino muy al contrario, pues es lo más grande que se pueda poseer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer, no ocultar nada y mucho menos birlarnos una cosa determinada, considerándola una nadería. No ignoro las miserias y peligros de la vida, y tampoco los temo; salgo sin miedo a su encuentro. No me falta la vivencia de lo terrible, mi memoria es una esposa fiel y mi fantasía es eso que yo soy: una diligente muchachita, que reposadamente hace sus tareas durante el día y que, llegada la noche, viene a describírmelas de modo tan hermoso que arrebata mi atención y me obliga a contemplar lo que no siempre son flores, paisajes o escenas idílicas.

Pero no huyo cobardemente, sino que mis ojos soportan su contemplación; con todo sé muy bien que, aunque me sobra valor para contemplar tales imágenes, ese valor no es el de la fe, ni se puede parangonar con él bajo ningún aspecto. No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar. Pero no me vanaglorio de ello. Estoy convencido de que Dios es amor; este pensamiento tiene para mí una validez esencialmente lírica. Cuando poseo su certeza me siento profundamente dichoso, y cuando tal certeza me viene a faltar, la deseo con tal ansia que el amante el objeto amado, pero no creo que sea éste el valor que necesito. Para mí el amor de Dios es inconmensurable con la realidad

total, tanto en razón directa como inversa. Pero no soy tan cobarde como para, con tal motivo deshacerme en lamentos y gemidos, ni tan villano como para negar que la fe es algo muy grande. Puedo, sin duda, conformarme con vivir a mi estilo, y hasta sentirme alegre y dichoso, pero mi alegría no será la de la fe, y resultaría triste si la comparo con ésta. No quiero importunar a Dios con mis pequeñas cuitas, no me interesa lo particular; sólo tengo ojos para contemplar mi amor, y mantengo luminosa y pura su llama virginal; la fe sabe muy bien que dios se cuida incluso de lo más insignificante. Me contento de que se me haya bendecido en esta vida con la mano izquierda, pues la fe es harto humilde para pretender la derecha, y este acto mío de humildad ni lo niego ni lo negaré jamás.

¿Será posible que mis contemporáneos estén capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere?, pues me parece —y no creo equivocarme a este respecto— que se muestran especialmente inclinados a enorgullecerse de su capacidad para llevar a cabo esto que me consideran incapaz de hacer: lo imperfecto. Soy por naturaleza contrario a hablar, como sucede con frecuencia, sin sensibilidad de lo que es grande, como si unos cuantos milenios pudiesen establecer una inmensa distancia. Yo hablo de ello con la misma sensibilidad que si acabara de ocurrir ayer mismo, y la única lejanía que se interpone es la de la distancia a que me encuentro de esa grandeza, que exalta o condena. En tal caso de que yo (*en calidad de héroe trágico*, pues no puedo elevarme a alturas mayores) hubiera sido invitado a emprender un viaje tan extraordinario como el del monte Moriah, sé muy bien lo que hubiera hecho. Desde luego no hubiera sido tan cobarde como para quedarme en casa, ni me habría ido demorando por el camino, ni tampoco habría olvidado el cuchillo, con el fin de perder un poco más de tiempo; estoy bastante seguro de que me habría encontrado en aquel lugar a la hora fijada y con todos los preparativos concluidos…, incluso es posible que hubiera llegado antes de tiempo para poder así abreviar en lo posible la consumación. Pero también sé qué otras cosas habría hecho: en el mismo momento de colocarme en lo alto del caballo me habría dicho a mí mismo: todo está perdido ahora; Dios me exige a Isaac y he de sacrificárselo, pero con él sacrifico también toda mi alegría; con todo, Dios es amor, y lo continúa siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no

puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común. Y puede darse que haya alguien en nuestra época tan loco y tan ávido de grandeza que llegue a creerse y hacerme creer que si yo lo hubiese intentado, mi logro habría sido aún mayor que el de Abraham, pues mi inaudita resignación le parece más ideal y poética que la minuciosidad de Abraham.

Y, sin embargo, ésa sería la más mayúscula de las falsedades, porque mi inaudita resignación sólo sería un sucedáneo de la fe. En tal caso, lo único que podría hacer sería un movimiento infinito para encontrarme a mí mismo, y poder descansar de nuevo en mí. Pero en eso no habría amado a Isaac como Abraham lo amó. Que yo estuviera decidido a hacer el movimiento, sería un testimonio de mi valor —humanamente hablando—, y el supuesto habría sido el hecho de amarlo con toda mi alma, faltando el cual todo se convertiría en delictivo, pero aun así no habría amado como Abraham, pues me habría estado demorando hasta el último instante, aun cuando no llegase demasiado tarde al monte *Moriah*. Además, y como resultado de mi comportamiento, habría malogrado el verdadero sentido de la historia, puesto que al recuperar a Isaac me habría encontrado sumido en un profundo embarazo: me resultaría difícil lo que para Abraham había sido lo más sencillo: ¡poder alegrarme de nuevo en Isaac!, pues quien desde la infinitud de su alma, *proprio motu et propriis auspiciis*[48], ha cumplido el movimiento infinito y no puede hacer más, sólo conserva a Isaac en el dolor.

Pero ¿qué hizo Abraham? No llegó demasiado *pronto* ni demasiado tarde. Subió a su asno y emprendió, lentamente, su camino. Y durante todo este tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás. Ascendió por la montaña, y todavía cuando ya relucía el cuchillo creyó… que Dios no le exigiría a su hijo. No hay duda de que debió sorprenderle el desenlace, pero ya con un doble movimiento había regresado a su estado de ánimo anterior, y pudo recibir a Isaac con mayor alegría que la primera vez. Pero vayamos más lejos y supongamos

que Isaac hubiera sido sacrificado. Abraham creía. No creyó que llegaría el día en que sería bienaventurado allá en el cielo, sino en el de la felicidad aquí en la tierra. Dios podía darle un nuevo Isaac, Dios podría volver a la vida al sacrificado. Creyó en virtud del absurdo, pues las conjeturas humanas hacía mucho que se habían agotado. Que el dolor puede hacer perder la razón a un ser humano es una circunstancia que nos es dado contemplar con frecuencia y que resulta difícil de soportar; que existe una fuerza de voluntad capaz de virar para navegar ciñendo el viento de tan excelente manera que le permita salvar la salud mental —aunque dicha persona se vuelva un poco rara[49]— es también algo que podemos ver, y no seré yo quien la menosprecie, pero que un hombre pueda perder la razón y con ella la finitud —su mediadora en los cambios— e, inmediatamente después, recuperar esa finitud en virtud de dicho absurdo, es algo que pone espanto en mi espíritu, pero con esto no trato de dar a entender que sea una bagatela, sino, al contrario, lo más portentoso. Corre frecuentemente la opinión de que las realizaciones de la fe no son obras de arte, sino productos toscos y groseros al alcance de las naturalezas más desmañadas; muy al contrario, la dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí. Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza a lo infinito; mi columna vertebral, deformada en mi infancia, es como la de un volatinero[50], por eso me resulta tan fácil. Así que, ¡a la una, a las dos y… a las tres!: me lanzo de cabeza a la existencia, pero el salto siguiente, ése no me atrevo a intentarlo, porque no soy capaz de realizar prodigios y me conformo con asombrarme al contemplarlos. Es evidente que si Abraham, en el momento de alzar la pierna para encaramarse en su asno, se hubiese dicho: puesto que Isaac está perdido puedo muy bien sacrificarlo aquí mismo, en casa, y así me evito el largo viaje hasta el monte *Moriah*, yo no habría tenido nunca necesidad del patriarca, mientras que ahora me inclino siete veces ante su nombre y setenta ante su acción. Que tal idea no le pasó ni siquiera por la mente lo demuestra la alegría que conoció al recuperar el hijo; se llenó de goce interno y no necesitó de preámbulos ni tiempo alguno para mudar su opinión acerca de lo finito y sus delicias. Si Abraham hubiese obrado de otro modo, es posible que aun

así hubiese amado a Dios, pero no habría creído, porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja en sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él.

Sobre esa cumbre se yergue Abraham; el último estadio que pierde de vista es el de la resignación infinita. Sigue adelante y alcanza definitivamente la fe, pues todas esas caricaturas suyas y esa indolencia blanda y quejumbrosa que piensa: «no hay peligro a la vista, no vale la pena esforzarse antes de tiempo», y esa miserable esperanza que opina: «nunca se sabe lo que puede suceder, y a lo mejor resulta que quizás…», esos torpes remedos de la fe se encuentran en su elemento propio entre las miserias de la vida, y ya la resignación infinita ha descargado sobre ellas su desprecio infinito.

No puedo comprender a Abraham ni, en cierto sentido, aprender nada de él sin asombro. Si alguien espera que le bastará con considerar el curso de esta historia para poder ingresar con mayor facilidad en la fe, se está engañando a sí mismo y tratando de engañar a Dios en lo concerniente al primer movimiento de la fe; se pretende sacar de la paradoja un saber de la vida, y es posible que alguno lo logre, pues nuestra época no se detiene junto a la fe ni en ese milagro suyo capaz de transformar el agua en vino: va más allá y convierte el vino en agua.

¿No sería mejor quedarse en la fe? ¿No resulta escandaloso que todos intenten ir más allá? Cuando los hombres de hoy no quieren —y lo proclaman de todos los modos imaginables— detenerse junto al amor, ¿adónde podrían encaminarse? Hacia los sofismas de este mundo, hacia los intereses mezquinos, hacia la ruindad y la miseria; en resumen, hacia todo aquello que puede hacer dudar al hombre de su origen divino.

¿No habría sido mejor intentar mantenerse en la fe, y, una vez instalados en ella, estar alerta para no caer[51]? Pues el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo, aunque poniendo un cuidado extremo en no perder la finitud, sino, al contrario, recuperarla íntegramente. Yo, por mi parte, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo. Si alguien desea aprender los movimientos requeridos para poder nadar, puede muy bien suspenderse del techo por medio de un adecuado sistema de correas y poleas y ejecutar entonces los

movimientos precisos, pero no por ello podrá decir que está nadando. De un modo semejante puedo también llevar a cabo los movimientos de la fe, pero sólo arrojándome al agua podré realmente nadar (no soy de esos que chapotean junto a la misma orilla) y estaré haciendo los movimientos del infinito; la fe, por su parte, procede exactamente al contrario: comienza con los movimientos del infinito, y sólo más tarde pasa a los de lo finito.

¡Dichoso quien es capaz de realizar estos movimientos, pues cumple lo prodigioso!; yo nunca me cansaré de admirarlo, tanto si se trata del mismo Abraham como de un siervo de su casa, tanto si es un catedrático de filosofía como la más humilde de las criadas; tanto me da, porque lo único que reclama mi atención son los movimientos. Pero mientras los contemplo no me dejo engañar ni por mí mismo ni por los demás. Es fácil reconocer a los caballeros de la resignación infinita, pues caminan con paso ágil y decidido. En cambio engañan con facilidad aquellos que llevan consigo el tesoro de la fe, dado que su aspecto exterior presenta una sorprendente semejanza con quienes desprecian profundamente tanto la infinita resignación como la fe, es decir, con la burguesía.

Lo confieso con sinceridad: no he podido encontrar, a lo largo de mis experiencias, un solo ejemplar de caballero de la fe digno de confianza, sin que con esta afirmación quiera negar que quizás una de cada dos personas lo sea. Pero se da la circunstancia de que llevo muchos años buscando en vano. Generalmente viajamos por el mundo con el fin de ver ríos y montañas, estrellas de otras latitudes, pájaros variopintos, peces deformes y razas humanas grotescas; nos abandonamos a un estupor animal, que nos deja con la boca abierta ante lo existente, y concluimos por creer que hemos visto algo. Nada de eso me interesa. Pero si yo viniera a saber dónde habita un verdadero caballero de la fe, me pondría en el acto en camino hacia aquel lugar, pues ésa es la clase de maravilla que me interesa. Una vez encontrado no lo perdería de vista un solo momento, observando constantemente todos y cada uno de sus movimientos. Me sentiría como quien ha encontrado un sustento en esta existencia y dividiría mi tiempo dedicando una parte de él a observarlo y otra a ejercitarme yo mismo, de modo que todo mi tiempo sería empleado en admirarlo.

Aunque, como acabo de decir, nunca he encontrado a nadie semejante, me puedo imaginar sin dificultad cómo puede ser. Supongamos que lo tengo delante de mí: nos presentan; en el mismo instante que mi mirada se posa en él, me repele, salto presuroso hacia atrás, doy una palmada y musito. ¡Santo cielo!, ¡éste es el hombre!, pero ¿será posible? ¡Si parece el jefe de una oficina de recaudación de impuestos! Sin embargo, ése es el hombre. Luego, me acerco a él y lo observo; escruto hasta su más imperceptible movimiento, por si se da el caso de que haga alguna especie de, digamos, señal telegráfica de significado diferente, una señal procedente del infinito: una mirada, un ademán un gesto melancólico, una sonrisa que, al ser distinta de las finitas, delatase lo infinito. ¡Nada! Entonces examino su figura de pies a cabeza, con la esperanza de descubrir una posible grieta a través de la que se vislumbrase lo infinito. ¡Nada! Todo él es macizo. ¿Y su punto de contacto con el suelo? Es sólido, e íntegramente: ningún buen burgués de esos que, aparatosamente vestidos, se pasean una tarde de domingo por Fresberg[52] plantaría el pie en el suelo con mayor firmeza. Nada puedo descubrir en él de esa actitud diferente y distinguida característica del caballero de lo infinito. Se divierte con todo, participa en todo, y cada vez que se le ve intervenir en lo particular lo hace con esa tenacidad que es más bien típica del hombre mundano cuyo espíritu está apegado a semejantes cosas cismundanas. Sabe muy bien lo que hace y porqué lo hace. Se podría pensar al verlo que es un plumífero que ha vendido su alma a la contabilidad italiana, tan exacto es. El domingo se concede vacación. Va a la iglesia. Ninguna mirada celeste ni signo de lo inconmensurable le traiciona; de no conocerlo, resultaría imposible distinguirlo de los restantes feligreses, pues aunque bien es cierto que canta los salmos afinadamente y con voz poderosa, esto demuestra, a lo sumo, que posee unos excelentes pulmones. Por la tarde se encamina hacia el bosque. Disfruta de cuanto contempla: la animada multitud, los nuevos ómnibus, el *Sund*, y cuando nos lo volvemos a encontrar por la *Strandveien*, podríamos creer que es un comerciante disfrutando de su día libre, pues por su modo de solazarse así lo parece; no es un poeta: en vano ha tratado de sorprender en él un destello de inconmensurabilidad poética.

Cuando la tarde declina, vuelve a casa, y su andadura es tan incansable como la de un cartero. Mientras camina, va pensando en que sin duda cuando llegue a su hogar encontrará a su mujer esperándole con algún plato delicioso; por ejemplo, cabeza de cordero, asada, con guarnición de verduras. Y si se tropieza con otra persona de su misma mentalidad, será capaz de ir con él hasta *Osterport*, hablándole del plato en cuestión con un entusiasmo capaz de asombrar a un hostelero. Puede también darse la circunstancia de que, precisamente en aquellos momentos, se encuentre en pésimas condiciones financieras, pero aún así continuará en la firme creencia de que su mujer le está esperando con ese delicioso manjar a punto. Y si resulta que ésta le espera realmente con tal plato, el vérselo comer resultará un envidiable espectáculo para las gentes de posición elevada y un motivo de admiración para las del pueblo llano, porque ni el mismo Esaú demostró parejo apetito. Y lo más curioso es que si, llegado a casa, su mujer no le ha preparado este plato, no le cambia el humor. En su camino de vuelta ve a una persona delante de un solar. Entabla conversación con ella y he aquí que en pocos instantes hace surgir un edificio sobre aquel suelo, pues parece disponer de cuanto se requiere para llevar a cabo su construcción. Cuando se separan, el otro se marcha pensando: «éste debe ser un capitalista», mientras que nuestro admirado caballero se dice: «si me encargaran a mí el edificio, ya verían lo que soy capaz de hacer».

En su casa, se acoda en una ventana abierta y comienza a observar el lugar en que vive, y todo lo que allí ocurre: una rata que se desliza dentro de una alcantarilla, unos niños que están jugando…, todo solicita su atención, mientras su alma se mantiene en una placidez propia de una muchachita de dieciséis años. No es un genio, pues inútilmente lo he espiado para sorprender en él la inconmensurabilidad del genio. A la caída de la tarde se fuma una pipa, cualquiera que lo viese juraría que era el salchichero del piso de arriba vegetando en el crepúsculo. Parece tomar todo con la mayor despreocupación, como si fuese indiferente y descuidado, y, sin embargo, está pagando por cada instante de su vida el más alto de los precios, pues no lleva a cabo ni la más pequeña acción si no en virtud del absurdo. Y sin embargo, sin embargo… ¡sí!, es algo como para ponerse verde de envidia,

porque, sin embargo, ha hecho y hace en cada instante el movimiento del infinito. Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego, antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo dismundano. Y sin embargo, sin embargo, esa imagen suya terrena es una creación en virtud del absurdo. Se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo. Realiza incesantemente el movimiento del infinito, pero lo lleva a cabo con una corrección y una seguridad tales que expresa siempre lo finito sin que por un solo instante deje entrever la existencia de otra cosa. Según parece, lo que le resulta más difícil a un bailarín es adoptar, de un salto, una postura determinada pero de forma tal que no se le pueda contemplar en dicha posición, pues en el salto mismo se da la postura. Quizás no exista un solo bailarín capaz de ello, pero nuestro caballero lo hace. Son muchos los que viven inmersos en los dolores y delicias de esta vida; son como aquellos que, en un baile, en lugar de bailar se pasan todo el tiempo sentados. Los caballeros del infinito son bailarines y alcanzan altura. Con un salto se elevan y vuelven a caer, lo que constituye un espectáculo muy entretenido, digno de contemplar. Pero en el momento de tocar el suelo de nuevo, no pueden quedarse instantáneamente fijos en una posición, sino que vacilan durante unos segundos; ese vacilar demuestra que son ajenos a este mundo. Según sea experto el espectador le saltará más o menos a la vista esa vacilación, pero ni siquiera el mejor de tales caballeros conseguirá eliminar completamente su vacilar. No es cuando se encuentran en el aire el momento de observarlos, sino cuando tocan el suelo, precisamente entonces: así se les reconocerá. Pero caer de tal manera que pueda parecer que a la vez están inmóviles y en movimiento, transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre, eso sí lo consigue el caballero y ése es el auténtico prodigio.

Pero este portento puede fácilmente inducir a engaño a cualquiera; para evitar tal cosa, voy yo ahora a describir los movimientos que se dan en una

situación determinada, de modo que se pueda poner en claro su relación con la realidad, porque todo gira en torno a ello.

Un joven amador se enamora de una princesa[53] y todo el sentido de su vida queda contenido en ese amor, pero las circunstancias son tales que no consienten que ese sentimiento pueda convertirse en realidad, es decir, pasar del plano de lo ideal al de lo real[54]. Como era de esperar, los siervos de la mezquindad, ranas del lodazal de la vida, comienzan a gritar: ¡Pura locura un amor semejante! ¡Tan buen o mejor partido es la acaudalada viuda del cervecero! ¡Dejémosles croando en su charco pantanoso! El caballero de la resignación infinita no les presta atención alguna y no está dispuesto a renunciar a su amor ni aun a cambio de toda la gloria de este mundo. No es tan estúpido. Lo primero que hace es asegurarse de que su amor confiere realmente sentido a su existencia, y su alma es demasiado sensata y digna para dejar al azar el más pequeño pormenor. No es un cobarde, puesto que no teme que ese amor se le meta en lo más íntimo, en sus más recónditos pensamientos, y le consiente que se vaya entrelazando en un trenzado de innumerables vueltas alrededor de cada ligamento de su conciencia, de modo que si ese amor resulta desgraciado ya nunca podrá desarraigarlo. Experimenta una gloriosa voluptuosidad cuando el amor hace vibrar uno a uno sus nervios, pero su alma es tan solemne como la del hombre que, tras haber vaciado la copa del veneno, nota como la ponzoña se infiltra en cada gota de su sangre, pues ese instante es vida y muerte a la vez. Cuando el amor ha sido absorbido de este modo, y se sumerge en él, encuentra valor para intentarlo todo, para atreverse a todo. Con una sola mirada abarca la vida y sus contingencias, convoca a sus veloces pensamientos que, como palomas amaestradas, obedecen a cada indicación suya; luego, agita sobre ellas la varita mágica y escapan volando en todas direcciones. Pero una vez que han regresado todas, y todas resultan ser mensajeros del dolor, y le advierten de la imposibilidad, permanece tranquilo, las despide de nuevo, y ya una vez solo, emprende su movimiento. Pero debo aclarar que únicamente cuando se realiza con normalidad el movimiento puede tener sentido ese acto[55]. Lo primero que en dicho momento necesita el caballero es la capacidad necesaria para concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo. Si a la persona le falta

esta particularidad de la concentración, su alma se hallará desde el principio fragmentada en la multiplicidad, y así nunca se encontrará en grado de hacer ese movimiento, comportándose en esta vida tan juiciosamente como esos capitalistas que colocan su dinero en diferentes valores bursátiles para poder así ganar en uno de ellos lo que pudieran haber perdido en otro, es decir: no es un caballero. Además de esto, el caballero ha de poseer la capacidad de saber concentrar el resultado de todo su proceso mental en un único acto de conciencia. Si carece de esta posibilidad interior, su alma se hallará desde el principio dispersa con tal intensidad en lo múltiple que nunca dispondrá del tiempo requerido para ejecutar el movimiento, ya que estará siempre atareada en llevar adelante los negocios de este mundo, sin posibilidad de ingresar jamás en la eternidad, porque en el mismo momento que se disponga a hacerlo, descubrirá, de repente, que olvidó algo, y se verá obligado a dar media vuelta. Y pensará: quizá lo podré hacer la próxima vez; pero consideraciones de esta especie nunca han servido para llevar a cabo el movimiento, sino que más bien hundirán, cada vez más a esa persona en el médano.

De modo que el caballero realiza el movimiento, pero ¿cuál? ¿Olvidará todo lo demás al llevar a cabo la concentración? ¡No!, pues el caballero no cae en contradicción consigo mismo, y contradicción sería olvidar el contenido de la propia vida cuando se continúa siendo el mismo. No siente ninguna inclinación a convertirse en otro, y tampoco considera esa transformación como una acción grandiosa. Sólo las naturalezas inferiores llegan a olvidarse de sí mismas y se convierten en algo nuevo; la mariposa ha olvidado que antes ha sido oruga, y es posible que más adelante llegue a olvidarse de que fue mariposa, hasta el punto que podría convertirse en pez. Las naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas y nunca se convierten en algo diferente de aquello que siempre fueron. Por eso el caballero puede recordarlo todo, aunque precisamente sus recuerdos serán su dolor; con todo, y en virtud de su resignación infinita, se encuentra reconciliado con la vida. El amor que siente por la princesa se le convierte en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al Ser Eterno, que ciertamente contrarió su cumplimiento, pero le reconcilió de nuevo con la conciencia eterna de su validez en forma de

una eternidad que ninguna realidad podrá arrebatar. Solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para un hombre: tremendo error. Todo es posible en el plano espiritual, pero en el mundo de lo finito hay muchas cosas imposibles. Lo imposible se convierte en posible porque el caballero lo expresa espiritualmente, pero al hacerlo así expresa a la vez su renuncia a ello. Y el deseo que debía convertirse en realidad, pero que había quedado varado en la imposibilidad, se pliega ahora hacia dentro, aunque no por ello se pierde o cae en el olvido. Y así, el caballero siente dentro de él ora los movimientos escondidos de este deseo, que hace aflorar el recuerdo, ora los despierta él mismo, pues es demasiado orgulloso como para aceptar que lo que constituyó la substancia misma de su existencia haya podido ser un sentimiento efímero, algo pasajero. Mantiene joven este amor suyo, y con él crece en años y hermosura. Pero para hacerlo aumentar no requiere del concurso de ningún objeto de la finitud. Desde el instante mismo en que hace el movimiento, se queda sin la princesa. No necesita de esos cosquilleos eróticos que experimentan los nervios cuando contempla a la amada, ni de cualquier otra sensación similar, como tampoco necesita estarse despidiendo perpetuamente de ella en sentido finito, ya que el recuerdo que guarda de la princesa es eterno, y sabe muy bien que aquellos amantes siempre ansiosos de verse todavía una última vez tienen motivos sobrados para tales ansias y razón cuando dicen que ésa será la última, pues muy pronto se habrán olvidado uno de otro. Ha comprendido el gran secreto de que, aun amando a otro, no hay que dejar de ser uno mismo. Llegado a ese punto, no considerará ya desde un punto de vista finito lo que hace la princesa, y ésa será la prueba de que ha llevado a término un movimiento infinito. Entonces se le presenta la oportunidad de comprobar si ese movimiento del individuo ha sido real o ilusorio; se da el caso de quien cree haber hecho el movimiento, pero he aquí que pasa el tiempo y la princesa toma una decisión —por ejemplo: se casa con un príncipe[56]—, y en el acto pierde su alma la elasticidad de la resignación. Al notar la pérdida comprende que no había ejecutado el movimiento con la debida corrección, pues quien se resignó a nivel infinito se basta a sí mismo. El caballero no cancela su resignación, y su amor se conserva con la lozanía del primer instante: no se desprende nunca de él, gracias precisamente a que efectuó su

movimiento en la infinitud. Lo que la princesa haga no le puede causar desasosiego, pues sólo las naturalezas inferiores encuentran en otro la justificación de sus actos, sólo las naturalezas inferiores encuentran las premisas de sus actos fuera de sí mismas. Pero si la princesa es semejante a él, será capaz de apreciar la alegría que hay dentro de la belleza del amor. Entonces, por propia voluntad, ingresará ella misma en la orden de los caballeros, donde uno no es admitido por medio de votación, sino sólo cuando tiene el coraje de ingresar; será miembro de ella quien, al querer ingresar, da muestra con ello de su inmortalidad, sin que se tome en consideración si el neófito es varón o hembra. Y también la princesa conservará joven y fresco su amor, también ella habrá prevalecido sobre su dolor, aunque no le ocurra como a aquella de quien dice la canción[57]: «y cada noche reposa junto a su señor». Ambos amantes se pertenecerán mutuamente por toda la eternidad en una *harmonia praestabilita*[58], tan enérgica y acompasada, que si alguna vez llegase la ocasión de poder expresar ese amor dentro de la temporalidad (contingencia que no les interesa finitamente, pues entonces quedarían sometidos a la vejez), si alguna vez llegase la ocasión, digo, se encontrarán en disposición de poder comenzar precisamente en el punto desde el que habrían podido hacerlo si inicialmente hubiesen contraído matrimonio. Aquel que lo ha comprendido, sea hombre o mujer, nunca podrá ser engañado, pues sólo las naturalezas inferiores se imaginan que se les está engañando. Y si una joven carece de semejante dignidad, será incapaz de entender nada sobre el amor, mientras que resultarán impotentes las argucias y trampas del mundo entero frente a aquella que la posea.

En la resignación infinita hay paz y reposo; cualquier persona que lo desee, y que no se haya degradado hasta el extremo de despreciarse a sí misma (lo que es aún más peligroso que el orgullo excesivo), puede aprender a realizar ese movimiento, que, en el dolor que comporta, reconcilia con la existencia. La resignación infinita es como esa camisa que describe el cuento popular[59]: el hilo está tejido entre lágrimas, la tela decolorada con lágrimas y la camisa cosida en lágrimas, pero por eso resulta mejor protección que el hierro o el acero. El punto débil de este cuento reside en que también un tercero puede hacerse una camisa

semejante. Y el secreto de la vida consiste en que cada uno debe coserse su propia camisa, y lo sorprendente es que un hombre puede coser tan bien como una mujer. La resignación infinita trae consigo paz, reposo y alivio del dolor, a condición de que el movimiento haya sucedido normalmente. Creo que no me sería difícil escribir todo un señor libro donde analizara los malentendidos de toda índole, las situaciones falsas y los movimientos realizados con negligencia que me ha sido dado observar personalmente en mis reducidas experiencias. Se confía muy poco en el espíritu, y sin embargo es obligado a recurrir a él si se desea ejecutar el movimiento, el cual no deberá ser resultado único de una *dira necessitas*, pues cuanto más sea así, tanto más dudoso resulta el carácter normal del movimiento. De modo que si alguno afirma que la fría y estéril necesidad ha de intervenir ineludiblemente en el movimiento, estará simplemente afirmando que nadie puede tener una experiencia de la muerte hasta no haber muerto, lo que me parece un punto de vista fruto del más grosero materialismo. En nuestra época no hay nadie que se preocupe ni mucho ni poco de ejecutar movimientos correctos. Si uno que quisiera aprender a bailar dijese: «Generación tras generación, en el correr de los siglos, han ido aprendiendo los hombres las posturas de la danza, por eso creo que ha llegado el momento oportuno de que saque provecho de toda esa experiencia; así que, inmediatamente, me voy a dedicar a los bailes franceses»; la gente se reiría bastante de él, pero en el mundo del espíritu resulta altamente plausible un razonamiento similar. ¿Qué es entonces la cultura? Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustrada de las épocas.

La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo.

Veamos ahora cómo se comporta el caballero de la fe en la circunstancia que acabamos de citar. Actúa exactamente lo mismo que el otro caballero: rechaza infinitamente ese amor que es el contenido de su existencia y encuentra la conciliación en el dolor; pero entonces ocurre el portento, y

realiza aún otro movimiento el más asombroso de todos, pues dice: «Pese a todo, creo que obtendré el objeto de mi amor gracias al absurdo, pues para Dios nada hay imposible». Lo absurdo no se encuentra entre las diferencias comprendidas dentro del marco propio de la razón, ni es idéntico a lo increíble, inesperado e imprevisto. A partir del instante en el que el caballero se resigna[60], adquiere la certeza de la imposibilidad, desde el punto de vista terreno, tal es el resultado del raciocinio que ha tenido la energía de hacer al reflexionar sobre esta idea. Pero en cambio resulta posible desde el punto de vista de lo infinito —siempre que se dé la resignación—, siendo esa posesión al mismo tiempo una renuncia, aunque no por ello resulte la posesión un absurdo considerada desde la razón, porque la razón siempre ha contado con el derecho de afirmar que allí donde ella impera, en el mundo de lo finito, es y siempre será imposible. El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe. De modo que reconoce la imposibilidad y al mismo tiempo cree en el absurdo, pues si él, sin haber confesado con toda la pasión de que son capaces su alma y su corazón la imposibilidad, se imagina estar en posesión de la fe, se engaña a sí mismo y su testimonio no tendrá ningún valor, puesto que ni tan siquiera fue capaz de alcanzar la resignación infinita.

La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia. Cuando, a pesar de todas las dificultades, una muchacha está segura de que su deseo será satisfecho, su certeza no es en absoluto la de la fe, aunque haya sido educada en un hogar cristiano, y aun cuando haya asistido, posiblemente, durante todo un año a la catequesis. Con todo su candor, con toda su ingenuidad infantil se siente segura de ello; esta convicción ennoblece también todo su ser, y le confiere una dimensión sobrenatural de tal categoría que le consiente, como a un taumaturgo, conjurar las fuerzas finitas de la existencia, y hacer llorar hasta a las mismas piedras, mientras que ella, por otra parte, puede, en su perplejidad, volverse tanto hacia Pilatos como hacia Herodes, y mover el mundo entero con sus ruegos.

La certidumbre que posee es muy grata, y mucho se puede aprender de ella; pero hay algo que no nos puede enseñar: a hacer los movimientos, pues su convicción no osa mirar cara a cara a la imposibilidad en el dolor de la resignación.

Puedo deducir en consecuencia que para cumplir el movimiento de resignación infinita se requieren fortaleza, energía y libertad de espíritu; puedo deducir que es factible. Pero el paso siguiente me deja atónito y mi cerebro siente vértigo, pues, una vez realizado el movimiento de la resignación, después de haberlo conseguido todo en virtud del absurdo, resulta prodigioso, algo por encima de las fuerzas humanas, ver realizado el deseo en toda su integridad. Me doy también cuenta de que la certeza de la muchacha resulta muy liviana, si la comparamos con la firmeza de la fe, independientemente de que haya reconocido la imposibilidad. Cada vez que quiero hacer el movimiento se me nubla la vista y en el instante mismo que comienzo a admirarlo sin reservas, se adueña de mi alma una espantosa angustia, pues comprendo que estoy tentando a Dios. Sin embargo, así es el movimiento de la fe y así será siempre, incluso cuando la filosofía, en un intento de oscurecer los conceptos, nos quiere hacer creer que está en posesión de la fe, e incluso, cuando la teología quiere ponerla a la venta a precio de saldo.

El acto de la resignación no requiere fe alguna, pues lo que consigo con ello es mi conciencia eterna, movimiento estrictamente filosófico que me siento capaz de cumplir cuando hace falta y en el que puedo entrenarme hasta llegar a ejecutarlo de memoria, pues cada vez que una circunstancia de este mundo amenaza con desbordarme, me someto a la disciplina del ayuno hasta el momento de llevar a cabo el movimiento, porque mi amor a Dios constituye mi conciencia eterna y eso me es más importante que todo lo demás. Para resignarse no se necesita de la fe, pero para conseguir el más pequeño objetivo por encima de mi conciencia eterna sí se requiere, pues en eso consiste la paradoja. Se confunden con frecuencia estos movimientos. Se asegura que se necesita la fe para poder renunciar a todo, y es más, se oyen de vez en cuando las afirmaciones más peregrinas; una persona se lamenta de haber perdido su fe, y cuando quien le escucha trata de averiguar a qué escalón había llegado en aquélla, comprueba con sorpresa

que no había pasado del punto en que se debe iniciar el movimiento de la resignación infinita. Por la resignación renuncio a todo; es un movimiento que hago por mí mismo, y si no lo hago será a causa de mi cobardía y de mi indecisión, a causa de que me falta el entusiasmo, y debido, además, a que no soy consciente de la alta dignidad que supone el que un individuo sea su propio censor: dignidad más importante que la del mismo censor general de la república romana. Este movimiento lo hago por mí mismo, y en su virtud me consigo a mí mismo en la conciencia de mi eternidad, en bienaventurada armonía con mi amor al Ser Eterno. Por la fe no renuncio a nada, antes al contrario, lo consigo todo, exactamente en el mismo sentido que cuando se dice que quien tenga una fe del tamaño de un grano de mostaza, podrá con ella levantar montañas[61]. Hace falta un valor puramente humano para renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones, y así obtener la eternidad, pero una vez conseguida no puedo renunciar a ella, ya que sería una contradicción. Pero se requiere un valor humilde y paradójico para hacerse, a continuación, con la temporalidad en virtud del absurdo; ese valor es el de la fe. Abraham no renunció a Isaac por medio de la fe, sino que, al contrario, lo recuperó por medio de ella. Por resignación podía haber dado el joven rico cuanto poseía, pero, si lo hubiera hecho, podría haberle dicho entonces el caballero de la fe: en virtud del absurdo vas a recuperar cuanto diste, ¿eres capaz de creerlo? Estas palabras no habrían dejado indiferente al joven rico, pues si se deshacía de sus bienes porque se había hartado de ellos, su resignación no valdría gran cosa.

Temporalidad y finitud: todo gira a su alrededor. Puedo, por mi propio esfuerzo, renunciar a todo y encontrar la paz y el reposo en el dolor; puedo adecuarme a todo; incluso si ese espantoso demonio —más terrible que la Desnarigada, amedrentadora de los hombres—, incluso si la Demencia me pusiera su traje de bufón delante de los ojos, y yo comprendiese por sus gestos que me tocaba vestirlo, podría aún salvar mi alma, a condición de que sea para mí más importante mi amor a Dios que mi felicidad terrena. Todavía en ese último instante puede un hombre concentrar toda su alma en una mirada dirigida al cielo, de donde proceden todos los dones amables, y esa mirada será considerada por él y por aquél a quien busca como una señal de que, por encima de todo, ha permanecido fiel a su amor. Entonces

podrá ponerse sin miedo el traje. Aquél cuya alma no es capaz de este romanticismo, habrá vendido su alma, tanto si le ofrecieron a cambio un reino como si fue sólo una moneda de plata. Por mis fuerzas no puedo conseguir nada de lo que pertenece a la finitud, pues las he de usar constantemente para renunciar a todo. Usando de mis propias fuerzas puedo renunciar a la princesa, y no habré de pasar mi tiempo lamentándome, sino que encontraré alegría, paz y alivio de mi dolor, pero no puedo recuperarla por mis propios medios, pues todas mis fuerzas están ocupadas en el acto de la renuncia. Pero, por medio de la fe, nos dice el asombroso caballero, por ella, y en virtud del absurdo, la recuperarás.

Pero, he aquí, que no puedo llevar a cabo el movimiento. Apenas trato de iniciarlo y todo se trastrueca; entonces huyo y vuelvo al dolor, de la resignación. En el mundo soy capaz de nadar, pero resulto demasiado pesado para la flotación mística. Me es imposible vivir de manera que mi oposición a la existencia conviva en hermosa y serena unión armónica con ella. Y, sin embargo, me estoy diciendo constantemente que de ser muy hermoso conseguir a la princesa; todo caballero de la renunciación que no piense lo mismo es sólo un farsante que nunca ha cobijado en sí el deseo ni ha conservado la frescura del deseo en su dolor. Quizá crea —por resultarle más cómodo— que el deseo está ya muerto, que la punta del dardo del dolor está embotada, pero lo cierto es que no es un caballero. Un alma magnánima que descubriese tales sentimientos dentro de sí, se despreciaría a sí misma y volvería a comenzar desde el principio; lo que nunca consentiría es el continuar engañándose a sí misma. Y, sin embargo, debe ser muy hermoso conseguir a la princesa, vivir con ella alegre y feliz día tras días (pues también podemos imaginar que el caballero de la resignación consigue a la princesa, aun después de que su espíritu ha descubierto la imposibilidad de que puedan seguir siendo felices junto en el futuro), vivir así, alegre y feliz, instante tras instante, siempre en virtud del absurdo; ver constantemente pender la espada sobre la cabeza de la persona amada, y sin embargo no encontrar reposo en el dolor de la resignación sino gozo en virtud del absurdo. Quien es capaz de obrar así es grande de verdad, un hombre sin par: me basta con pensar en lo que ha llevado a cabo, y mi alma,

que no conoce la pereza cuando se trata de admirar lo grande, se siente estimulada.

Si cada uno de aquellos de mis contemporáneos que no han querido permanecer en la fe ha sido capaz de comprender el espanto de la vida, y ha entendido a qué alude Daub[62] cuando dice que a un soldado que está haciendo guardia junto a un polvorín —con el arma cargada— durante una noche de tormenta… ¡le pasan por la cabeza extraños pensamientos!; si aquel que no quiere permanecer en la fe es de verdad un hombre con el suficiente temple de alma para comprender la imposibilidad de su deseo, y capaz de quedarse a solas con este pensamiento; si aquel que no quiere permanecer en la fe es un hombre reconciliado en el dolor y por el dolor; si aquel que no desea permanecer en la fe es un hombre que ha realizado a continuación lo portentoso (y si no ha realizado lo anterior no debe preocuparse, pues todo es cuestión de fe); si ha vuelto a asumir toda la cismundanidad en virtud del absurdo, entonces lo que estoy escribiendo ahora es el más alto panegírico de mis contemporáneos, entonado por el más insignificante individuo de la época, puesto que sólo fue capaz de realizar el movimiento de la resignación. Pero ¿por qué se niegan entonces a permanecer en la fe? ¿Por qué nos encontramos a veces con individuos que se avergüenzan de confesar que poseen la fe? Me parece inaudito. Si lograse yo alguna vez realizar el movimiento, viajaría siempre, a partir de ese momento, en coches con tiros de cuatro caballos.

¿Será posible que el filisteísmo que veo en la vida, y que no me limito a condenar de palabra, sino también de obra, será posible, me digo, que no sea en realidad lo que parece? ¿Será quizás la manifestación del prodigio? Es muy probable, pues el héroe de la fe, presenta de hecho un asombroso parecido con el filisteo: ni es irónico ni humorista, sino algo más alto. Mucho se habla hoy del humor y la ironía, especialmente las personas que, aunque incapaces de practicarlos, se sienten, pese a ello, capacitadas para dar explicaciones acerca de todo. Debo decir, por mi parte, que estas dos pasiones no me son completamente ajenas[63]. Sé acerca de ellas bastante más de lo que se puede encontrar en los compendios alemanes o germano-daneses. Sé, por ejemplo, que estas dos pasiones son fundamentalmente diferentes de la pasión de la fe. La ironía y el humor llegan a reflejarse en sí

mismos, y, en consecuencia, pertenecen a la esfera de la resignación infinita; su elasticidad procede de que el individuo es inconmensurable con la realidad.

Aún poniendo mi mejor voluntad y mis mejores deseos no consigo hacer el último movimiento, el de la fe, tanto si es deber como otra cosa. Y si hay alguna persona que tiene derecho a decir que puede, eso es algo que le corresponde decidir a ella misma y por sí misma: es una cuestión entre ella y el Ser Eterno —que es el objeto de la fe— el saber si puede, a este respecto, llegar a un buen acuerdo. Cualquier individuo puede realizar el movimiento de la resignación infinita, y yo, por mi parte, no vacilaré en tildar de cobarde a todo aquel que se crea incapaz para realizarlo. Pero la fe es cosa muy diferente. Nadie tiene derecho a hacer creer a otros que la fe es cuestión insignificante o asunto fácil, cuando es, en realidad, el más dificultoso de todos.

La historia de Abraham se interpreta de una manera muy diferente. Se alaba la gracia de Dios, que le devolvió al hijo; sólo había sido una prueba, se dice. Pero la palabra prueba puede designar mucho y muy poco. Nos imaginamos que los hechos sucedieron con la misma rapidez con que los narramos. Nuestro caballo tiene alas; en un abrir y cerrar de ojos nos coloca en el monte *Moriah*, y en ese mismo instante descubrimos el carnero; olvidamos que la cabalgadura de Abraham era un simple pollino, discurriendo el viaje tan lentamente que requirió tres días; luego hizo falta un cierto tiempo para recoger la leña precisa, atar a Isaac y afilar el cuchillo.

Y sin embargo se elogia a Abraham. El predicador puede permitirse el lujo de dormir hasta un cuarto de hora antes de su sermón, y su auditorio dormitar mientras lo escucha, pues todo transcurre plácidamente, sin sobresaltos por ninguna de las dos partes. Pero si entre los presentes se encuentra una sola persona que padece de insomnio, es muy posible que ésta, ya de nuevo en su casa, se siente en un rincón apartado y piense: «Es cosa rápida, apenas hay que esperar un minuto y se ve el carnero: la prueba ha concluido». Estoy seguro de que si el orador sorprendiese a este hombre en tales meditaciones, le apostrofaría, rebosante de dignidad, con estas palabras: «¡Desgraciado! ¿Cómo puedes permitirle a tu alma hundirse en

semejante locura? ¡Aquí no ocurren milagros! ¡La vida entera es prueba!». Y a medida que barbota su torrente de palabras se siente más y más animado, más y más satisfecho de sí mismo y mientras que, cuando contó la historia de Abraham, no se había acalorado, siente ahora hinchársele las venas de la frente. Pero quizás se quedaría sin aliento y sin réplica si aquel hombre le respondiese serenamente: «Yo trataba simplemente de llevar a la práctica lo que predicaste el domingo pasado».

La alternativa que se nos presenta es la siguiente: o bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida, con lo que estaremos en grado de comprender que nuestra época, lo mismo que cualquier otra, puede ser feliz si posee la fe. Si Abraham no es un don nadie, ni un exhibicionista, ni pura apariencia, nunca podrá ser culpable el hombre que lo imite, pero será preciso mostrarle la grandeza de lo que Abraham llevó a término, para que por sí mismo pueda juzgar si posee la vocación y el valor requeridos para afrontar la prueba. La cómica contradicción en que cae la exposición del predicador, resulta de presentar a Abraham como un personaje insignificante, pretendiendo al mismo tiempo que se le imite.

¿Quiere decir esto que debemos de abstenernos de hablar de Abraham? Muy al contrario. Si tuviera yo que hablar de él comenzaría por describir el dolor de la prueba. Con tal propósito, chuparía como una sanguijuela el dolor, la angustia y el tormento que alberga el sufrimiento paterno; así podría describir el de Abraham, y añadiría a continuación: pese a todo Abraham creyó. Recordaría también que el viaje duró tres días y buena parte del cuarto y que esos tres días y medio transcurrieron con mayor lentitud que los milenios que me separan del patriarca. Diría luego que, a mi modo de ver, todos nos podemos echar atrás antes de empezar; más aún, que en cualquier momento podemos arrepentimos de nuestro empeño y volver sobre nuestros pasos. Hablando así no expondré a nadie a ningún peligro, ni temeré haber despertado entre quienes me escuchan deseos de ser probados como Abraham. Lo ridículo es lanzar una imagen de Abraham para uso del delfín y, a continuación, invitar a los demás a que le imiten. El propósito que me guía ahora es el de extraer de la historia de Abraham, en forma de *problemata*, la dialéctica que encierra, para mostrar la inaudita

paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina.

PROBLEMA I

¿EXISTE UNA SUSPENSIÓN TELEOLÓGICA DE LO ÉTICO?

Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento. Reposa, inmanente, en sí mismo no tiene nada exterior a sí mismo como su τέλος, sino que es τέλος de todo lo existente fuera de ello; y una vez que lo ha tomado para sí no puede ya ir más lejos. El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su τέλος en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. Y cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Particular, cae en una *Anfaegtelse* de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Particular en lo general. Si en esto lo más alto que puede decir del hombre y de su existencia, lo ético pertenece entonces a la misma especie que la eterna bienaventuranza del hombre, la cual es en todo momento y por toda la eternidad su *telos*, por lo que resultaría contradictorio decir que podemos darle de lado (es decir, dejarlo suspendido teleológicamente), ya que tan pronto como queda en suspenso se pierde, mientras que lo suspendido no sólo no se pierde, sino que queda preservado en la alta esfera de su *telos*.

Si esto es así, Hegel tiene razón cuando en *El Bien y la Conciencia* determina al hombre únicamente como Individuo particular, y tiene razón cuando considera dicha determinación como una *forma moral del mal*[64] (Cf. especialmente *La Filosofía del Derecho*) que habrá de ser anulada en la

teología del comportamiento ético, de modo tal que el Individuo que permanezca en este estadio, o bien peca o bien cae en *Anfaegtelse*. En cambio Hegel no tiene razón cuando habla de la fe, y hace mal al no protestar con voz alta y clara contra el honor y la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino.

Y es que en la fe de la paradoja de que el Particular está por encima de lo general; conviene señalar, sin embargo, que al repetirse el movimiento, el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general. Si esto no es la fe, Abraham está perdido y por tanto no ha habido nunca fe en el mundo, porque se encontraba allí desde siempre[65]. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo más elevado, y si en el hombre no queda nada inconmensurable, a no ser la inconmensurabilidad del mal, es decir, lo particular que debe expresarse en lo general, no necesitaremos en este caso que otras categorías que no sean las habituales de la filosofía griega, o bien aquéllas que un razonar consecuente pueda reducir de éstas. Circunstancia que no debiera habernos ocultado Hegel, ya que lo sabe muy bien, pues le es familiar al pensamiento griego.

No es infrecuente encontrarse con personas que en lugar de profundizar en el estudio y ahondar en el sentido de las palabras, aseguran que en lo alto del universo cristiano brilla la luz, mientras que el paganismo yace en la más profunda de las oscuridades. Siempre me ha parecido muy peregrina esta afirmación, teniendo en cuenta que todavía hoy los pensadores profundos y los artistas serios se sienten remozar cuando contemplan la eterna juventud del pueblo griego. Una afirmación semejante sólo puede tener una causa: que quien la hace no sabe qué es lo que tiene que decir, sino solamente que debe decir algo. Es correcto afirmar que el paganismo no conoció la fe, pero si después de decir esto cree uno haber dicho algo, será mejor en tal caso que intentemos poner en claro qué debemos entender por fe, para no hacernos culpables de pronunciar frases vacías de significado. Resulta bastante fácil explicar toda la existencia, incluida la fe, sin tener idea de lo que la fe pueda ser, y nadie habrá hecho mejor sus cálculos que aquel que, expresándose así, espera despertar la admiración,

pues como ya dijo Boileau: *un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire* [66].

La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior. Conviene hacer notar que es el Particular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de Particular, llega a ser lo Particular por medio de lo general, y como tal, superior a éste, de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite la mediación[67], pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues —y para siempre— con una paradoja por encima de los límites de la razón. Y sin embargo la fe es una paradoja, pues de lo contrario (y le quiero rogar al lector que tenga estas consecuencias siempre *in mente*, porque resultaría prolijo tener que estarlas repitiendo constantemente), pues de lo contrario, digo, nunca habría habido fe, puesto que la habría habido siempre, o dicho de otro modo: Abraham estaría perdido.

También es cierto que el Particular puede fácilmente confundir esta paradoja con el desasosiego que produce la *Anfaegtelse*, pero eso no es motivo para ocultarla. Y también es cierto que ciertas personas han recibido una formación de tal especie que la paradoja les producirá repulsión, pero no por ello se debe adulterar la fe convirtiéndola en algo diferente, para así poder participar de ella, sino que vale más confesar que no se la posee; al mismo tiempo quienes están en la fe podrían descubrir algunos signos que permitiesen distinguir la diferencia que existe entre la paradoja y la *Anfaegtelse*.

La historia de Abraham ilustra una suspensión ideológica de lo ético. No han faltado cerebros agudos e investigadores profundos que hayan descubierto casos análogos. Su sabiduría se nutre de la linda premisa según la cual todo es en el fondo lo mismo. Pero si uno se detiene en una consideración más profunda, dudo mucho que se pueda encontrar en todo el mundo una analogía (a excepción de una posterior que nada demuestra), mientras que queda fuera de cualquier duda que Abraham representa la fe y que ésta encuentra en él su normal expresión; su vida no es sólo la más

paradójica que imaginarse pueda, sino que lo es en tal grado que resulta imposible pensarla. Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él como Particular se halle por encima de lo general. Gracias al absurdo recupera a Isaac. Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico. Gracias a ella puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender, aun cuando yo —por motivos ajenos a la razón— lo admire más que a nadie en el mundo.

Expresada en términos éticos la relación entre Abraham e Isaac es muy simple: «Amará el padre al hijo más que a sí mismo». Pero lo ético admite en el interior de su esfera innumerables gradaciones, de modo que vamos a comprobar si se encuentra en esta historia una expresión tan elevada de lo ético que nos permita declarar ético su comportamiento, y justificarlo éticamente por dejar en supuesto su deber moral para con su hijo, sin que con ello rebasemos la teleología de la ética.

Cuando en una empresa que compromete los destinos de todo un pueblo surge un impedimento, cuando tal empeño tropieza con la negativa del cielo, cuando la divinidad encolerizada envía una calma chicha que hace fracasar todo intento para mover las naves, cuando el augur, cumpliendo su penosa tarea, hace saber que el dios exige una doncella como víctima propiciatoria, el padre, entonces, llevará heroicamente a su hija al sacrificio[68]. Magnánimo, ocultará su pena, aunque desearía ser ahora «un simple mortal que puede permitirse el llanto» y no el rey que debe comportarse regiamente[69].

Y si, una vez a solas, se deja vencer por el dolor, bastará con que abra su pecho a tres de los suyos[70], para que muy pronto sepa todo el pueblo de su dolor; entonces emprenderán su hazaña; se darán cuenta de que por el bien de la comunidad ha sacrificado a ella, su hija, la graciosa doncella: «¡Oh, qué lindo seno! ¡Oh, suaves mejillas y áureos cabellos!». (*Ifigenia en Aulide*, v. 687). Y su hija lo enternecerá con sus lágrimas: el padre volverá el rostro pero el héroe empuñará el cuchillo. Y cuando la noticia llegue a la tierra patria, las hermosas vírgenes griegas sentirán que el entusiasmo arrebola sus mejillas; y si la hija había sido ya prometida, el hombre con

quien lo estaba no se encolerizará, sino que se sentirá honrado de ser partícipe de la hazaña del padre, pues la muchacha le pertenecía más tiernamente que pertenecía a quien la engendró.

Cuando el valeroso juez[71] que salvó a Israel en la hora de la necesidad, toma rápidamente una decisión y vincula a Dios y se vincula él con una misma promesa, cuando heroicamente muda en dolor el júbilo de la muchacha, la alegría de la hija bienamada, Israel se afligirá con ella por su virginal juventud, pero todo hombre bien nacido comprenderá a Jefté, y toda mujer valerosa admirará a Jefté, y todas las vírgenes de Israel desearán ocupar el puesto de la hija: pues ¿para qué le serviría a Jefté vencer gracias a la promesa, si luego no la cumplía? ¿No se le arrebataría la victoria a su pueblo?

Cuando el hijo olvida su deber[72], cuando el Estado confía al padre la espada de la justicia, cuando las leyes exigen el castigo por mano paterna, heroicamente habrá de olvidar el padre que el culpable es su hijo, y, magnánimo, ocultar su dolor, pero no habrá uno sólo en el pueblo, ni siquiera el hijo, que no sienta admiración hacia tal padre, y cada vez que se hable de las leyes de Roma, se recordará que, si bien muchos las interpretaron más sabiamente que Bruto, ninguno lo hizo más gloriosamente.

Pero si, mientras un viento propicio empujaba la flota —a velas desplegadas— hacia su puerto de destino, hubiera Agamenón enviado un mensajero a buscar a Ifigenia para el sacrificio; el Jefté, sin estar sujeto por un voto del que dependiera el destino de su pueblo, hubiera dicho a su hija: «Dispones de dos meses para llorar por tu juventud truncada, pues a continuación te ofreceré en sacrificio»; si Bruto hubiera tenido un hijo virtuoso, y con todo hubiera llamado a los lictores para ajusticiarlo, ¿quién hubiera podido comprenderlos si al preguntarles por el motivo de sus respectivas acciones, estos tres hombres hubieran respondido: estamos siendo probados? ¿Se les habría, por ello, comprendido mejor?

Cuando, llegado el momento crítico, Agamenón, Jefté y Bruto, se sobreponen heroicamente a su dolor, cuando heroicamente han renunciado a la persona amada y sólo falta llevar a término la parte material del sacrificio, no habrá en ningún lugar un alma generosa que no derrame

lágrimas de compasión por su dolor y de admiración por la hazaña. Si estos tres hombres, en cambio, llegado el momento decisivo en que debían soportar heroicamente su dolor, hubieran pronunciado una pequeña frase: «Sin embargo, no sucederá», ¿quién habría sido entonces capaz de comprenderlos? Y si a guisa de explicación hubiesen añadido: «Lo creemos en virtud del absurdo», ¿habría alguien que gracias a estas palabras hubiera podido comprenderlos mejor?, pues, aunque todos comprenderían sin esfuerzo el absurdo que encerraban, ¿quién comprendería que precisamente por su condición de absurdo se había de creer en ello?

Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión ideológica de la propia ética.

El caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso el ético. Quisiera yo saber de qué manera se puede establecer una relación entre el acto de Abraham y lo general y si es posible encontrar entre ambos otro punto de contacto que no sea el producido al romper Abraham con lo general, Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliarse a los enojados dioses. Y si se objeta que se trataba de un caso de cólera divina, se deberá considerar el hecho de que dicha cólera atañía únicamente a Abraham, con lo que el comportamiento del patriarca, al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general. De manera que mientras el héroe trágico alcanza la grandeza, gracias a su virtud moral, Abraham accede a ella por una virtud estrictamente personal. «Amará el padre a su hijo» es el mandato ético más importante que conoce Abraham. Pero no se trata aquí de lo ético en el sentido de la moralidad. Si lo general se encontrase realmente presente, estaría dentro de Isaac, en sus mismas vísceras, por decirlo de algún modo, y llegado el instante crítico habría gritado por medio de la boca del hijo: «¡No lo hagas! ¡Mira que lo arruinas todo!».

Entonces, ¿por qué lo hace Abraham? Lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo, por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba. Tal conformidad se expresa a la perfección con aquellas palabras que han servido siempre para designar semejante situación: es una prueba, una tentación. Sí, de acuerdo, una tentación, pero ¿qué queremos dar a entender con eso? Porque lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios. Pero, entonces ¿qué es el deber? El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios.

Aquí se nos hace manifiesta la necesidad de recurrir a una nueva categoría, si queremos entender a Abraham. Y nos encontramos ante una forma de relación con la divinidad que no conoció el paganismo. El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino; por eso lo paradójico de su situación puede referirse por mediación a lo general.

Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. Tan pronto como Abraham trata de expresarse en lo general habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse*, pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha trasgredido.

Por eso Abraham despierta en mí admiración y espanto a la vez. Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber, abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro. El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es más cierto, y la mirada de quien le observa puede reposar tranquila en él. Pero quien renuncia a lo general para alcanzar un estadio más elevado —que, naturalmente, ya no puede ser el de lo general— ¿qué está haciendo? ¿Y si —muy bien puede ser posible— se trata únicamente de una *Anfaegtelse*?

Y si es posible y el Particular se engaña, ¿qué salvación habrá para él? Sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrena, renuncia a todo, y es probable que en el mismo momento se cierre a sí mismo la

posibilidad de alcanzar la exaltada alegría, tan preciosa para él, que habría estado dispuesto a comprarla a cualquier precio. Quien le observe no le podrá comprender, y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada. ¿Será quizás esto lo que pretende el creyente? ¿Es tan imposible de realizar como impensable? Pero ¿y si es realizable, pero el Particular ha interpretado mal la voluntad divina? ¿Qué posibilidad de salvación le queda? El héroe trágico necesita de las lágrimas y obliga a ellas, ¿qué ojos contemplando a Agamenón serán tan estériles para no acompañarle en su llanto?, pero ¿quién encontraremos cuya alma esté tan desorientada que entienda deber llorar para Abraham? El héroe trágico cumple su hazaña en un determinado momento de la temporalidad, pero a medida que transcurre el tiempo cumple otra acción no menos valiosa: visita al alma abrumada por la pena, a aquél a quien se le ha llenado el pecho de ahogados suspiros, a aquél cuyos pensamientos empapados de lágrimas pesan sobre él; se muestra ante él y rompe el sortilegio del dolor, libera, calma el desasosiego y enjuga las lágrimas, porque el que estaba sumido en el dolor olvidará los propios sufrimientos viendo el suyo. Pero por Abraham no se pueden verter lágrimas. Nos acercamos a él con un *horror religiosus* como el pueblo de Israel al monte Sinaí. ¿Y si ese hombre solitario que inicia el ascenso por la ladera del *Moriah* —cuya cumbre se eleva muy por encima de las llanuras de *Aulide*— no es un sonámbulo que camina tranquilo sobre el abismo, mientras que quien se encuentra al pie de la montaña siente, fijos los ojos en él, escalofríos de angustia, veneración y terror —sin atreverse a llamarle—, y si ese hombre, solitario, digo, hubiera sido víctima de un delirio de su mente? ¿Y si estuviera equivocado? Mil gracias merece el que encontrándose con uno a quien han asaltado las tribulaciones de esta vida hasta dejarlo desnudo, le ofrece con la fuerza de sus palabras con qué cubrir su miseria: ¡Mil gracias mereces, oh excelso Shakespeare, que sabes decirlo todo, absolutamente todo, tal como realmente es! Pero ¿cómo es que nunca describiste este tormento? ¿Lo reservaste acaso para ti, como se guarda el nombre de la amada y no se sufre que el mundo lo pronuncie?; porque el poeta se apodera de esta palabra que le consentirá explicar diáfanamente los más profundos secretos de los demás a cambio de un pequeño secreto inexpresable… Y un poeta no

es un apóstol, y si exorciza a los demonios es porque cuenta con la ayuda del diablo[73].

Pero cuando lo ético se encuentra ideológicamente suspendido, ¿de qué modo existe el Particular en quien se produjo la suspensión? El existe como el Particular que se opone a lo general. ¿Peca entonces?, pues eso es una forma de pecar; lo mismo ocurre si consideramos al niño que no peca, puesto que no es consciente de su propia existencia como tal, sin embargo esta existencia vista desde la idea de pecado vive en él, y se verá sometida en cada momento a las exigencias de enfrentamiento con el pecado que impone la ética. Si se niega que esta forma se deja repetir en quien ya no es niño, de modo que no constituye pecado, se condenará así a Abraham.

¿De qué modo existió entonces Abraham?: creyó, y ésa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar —para hacerla, inteligible— a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como Particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto ¿pero hay una justificación para obrar de ese modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente, no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de Particular.

¿Cómo puede el Particular tener la certeza de estar justificado? Es en exceso simple nivelar toda la existencia de acuerdo con la idea del Estado[74] o de la sociedad. Obrando así resulta fácil la mediación, pues no se tropieza con la paradoja de que el Particular en cuanto Particular, se encuentra por encima de lo general, lo que también puedo expresar significativamente recurriendo a una tesis de Pitágoras donde se afirma que el número impar es más perfecto que el número par[75]. Si en la época actual se oye alguna vez una réplica respecto a la paradoja, es siempre más o menos de la siguiente especie: «Se juzgará según el resultado». Un héroe que se haya convertido en el σκάνδαλον[76] de sus contemporáneos, que tenga plena conciencia de ser una paradoja que no puede llegar a hacerse inteligible, podrá gritar a sus contemporáneos: «El resultado demostrará que estaba justificado el obrar como obré». Sin embargo, muy raras veces se oye un grito semejante en nuestra época, pues, aunque nada fecunda en producir héroes y ése es su defecto, posee también un lado bueno: produce muy pocas caricaturas. De modo que siempre que en nuestro tiempo

oigamos un «se juzgará por el resultado» sabremos en el acto con quien tenemos el honor de estar hablando. Quienes así se expresan forman parte de una numerosa especie humana que yo designo con el nombre genérico de *pedantes doctorales*. Viven en esta vida, instalados en sus pensamientos; gozan de una situación sólida y de opiniones *seguras* en un Estado bien organizado; han puesto por medio siglos, por no decir milenios, entre ellos y los tremendos avatares de la existencia, y están seguros de que ciertas cosas no podrán nunca volver a repetirse, pues ¿qué iba a decir la policía? ¿Y los periódicos? En este mundo corresponde a los pedantes doctorales la misión de juzgar a los grandes hombres de acuerdo con los resultados que hayan obtenido. Semejante comportamiento frente a lo grandioso delata una extraña mezcla de soberbia y miseria; soberbia por considerarse llamados a juzgar, y miseria porque no sienten en los más mínimo emparentadas sus existencias con las de los grandes hombres. Le basta a una persona poseer una pizca de *erectioris ingenii*[77] para librarse del peligro de acabar convirtiéndose en un frío y blanco molusco; cuando aborde lo grande no dejará nunca de tener muy presente que, desde que el mundo fue creado, ha sido siempre regla común que el resultado venga al final, y que si se quiere aprender algo de los actos grandiosos, hay que prestar atención al modo en que se iniciaron. Si quien va a obrar pretende juzgarse antes a sí mismo por el resultado, no comenzará nunca. Si el resultado alcanzado podrá o no llenar de júbilo al mundo es algo que no sabe de antemano, pues no logrará tal conocimiento hasta que el acto haya sido consumado, y con todo, no será esto lo que le convertirá en héroe, sino el haber sido capaz de empezar.

Es más, como respuesta del mundo finito a una cuestión infinita, el resultado es, en su dialéctica, incompatible con la existencia del héroe, ¿o es que puede servir de prueba para justificar el comportamiento de Abraham como el Particular, el hecho de haber recuperado a Isaac gracias a un *milagro*? ¿Y si hubiera llegado a sacrificar a su hijo, habría estado por ello menos justificado?

Pero se siente curiosidad por saber el resultado, como si se tratase del final de una novela, de lo que nada se quiere saber es de la angustia, de la miseria, de la paradoja, Con frivolidad estética se juega con el resultado y éste llega tan inesperadamente, pero también con la misma facilidad que un

premio de la lotería, y en el mismo momento que se sabe el resultado, uno se siente edificado. Sin embargo ni el más sacrílego desvalijador de iglesias —esos que trabajan con ganzúas y palancas— es un delincuente tan despreciable como quien de este modo saquea lo sagrado, y ni el mismo Judas, que vendió a su maestro por treinta monedas de plata, es más despreciable que quien así especula con la grandeza.

No me permite mi sensibilidad hablar sin humanidad de la grandeza, ni mostrarla desde lejos y con contornos imprecisos, es decir, presentar lo grande de la grandeza sin dejar entrever lo humano que contiene, pues cuando falta lo humano lo grande deja de serlo; no me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago, y no me parece a mí que sea cosa de sentirse grande porque a uno le toque el primer premio de la lotería. Aunque un hombre sea de humilde cuna, yo le pido que no sea inhumano consigo mismo hasta el punto de no poder imaginarse el palacio del rey más que en lontananza, viéndolo en sus sueños en una real magnificencia, echándolo abajo a la par que lo edifica, pues lo construyó pobremente; también le pido que sea lo suficientemente hombre para cruzar las puertas del palacio con confianza y dignidad. Y no deberá ser tan bárbaro que, sin respeto a nada ni a nadie, entrando directamente de la calle, irrumpa en las estancias regias, puesto que al obrar así, perderá más que el rey; muy al contrario, deberá deleitarse siguiendo todas y cada una de las reglas del protocolo, con un entusiasmo confiado que le comunica una mayor espontaneidad. Valga esto sólo como una imagen, pues la diferencia establecida en nuestro ejemplo expresa de modo muy imperfecto las diferencias que se dan en el mundo del espíritu. Yo le pido a todo ser humano que no sustente una opinión tan pobre de sí mismo que le quite el atrevimiento de entrar en esos palacios donde no sólo mora el recuerdo de los elegidos, sino ellos mismos en persona. No se deberá aproximar a ellos con descaro, forzándoles a la familiaridad, sino que experimentará una gran alegría cada vez que se incline ante ellos, pero, al mismo tiempo, deberá mostrarse seguro y confiado, y ser siempre algo más que una mujer de la limpieza, pues si no quiere ser más no se le permitirá la entrada. Y vendrán en su ayuda esa angustia y miseria que probó a los grandes hombres, pues de lo contrario, a poco que se tenga cuatro dedos de frente, sólo podrán

éstos despertar su natural envidia. Entonces, aquello que sólo visto a distancia parece grande, aquello que se quiere hacer grande recurriendo a palabras vacías y hueras, queda reducido a causa de todo ello y en virtud de sí mismo, a la pura nada.

¿Quién más grande en este mundo que esa bendita mujer, madre de Dios, la Virgen María? Y, con todo, ¿cómo se habla de ella? No alcanzó la grandeza porque fue bendita entre todas las mujeres, y si por un curioso azar no sucediera que quienes escuchan piensan de manera tan bárbara como quien predica, cualquier muchacha podría preguntarse a sí misma; ¿y por qué no he sido yo también bendita? Si no supiese qué responder a esta pregunta, no la rechazaría bajo ningún concepto, tildándola de estúpida, ya que, desde un punto de vista abstracto, todos tienen el mismo derecho a recibir una gracia. Se olvidan la miseria, la angustia y la paradoja. Mi pensamiento es puro como el de cualquier otro, y quien piense sobre tales cosas purificará su mente; de no hacerlo, puede esperarse lo peor, pues quien evocó una vez esas imágenes no podrá ya librarse de ellas, y si peca contra ellas se vengarán espantosamente usando de una muda cólera, más temible que los estentóreos berridos de diez feroces críticos. Es cierto que María alumbró un hijo de modo milagroso, pero lo tuvo del mismo modo que las demás mujeres, en el tiempo de la angustia, la miseria y la paradoja. No hay duda de que el ángel era un espíritu amable, pero no tan complaciente como para dedicarse a visitar una por una a todas las doncellas de Israel para exhortarlas así: «No penséis mal de María, pues en ella está sucediendo lo extraordinario». Y puesto que sólo visitó a María, nadie podría comprenderla, ¿qué mujer ha sido más vilipendiada que ella?, y ¿no resulta también evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo? La capacidad que permite comprender a María es espiritual. Ella no es —y me avergüenza el solo hecho de mencionarlo, aunque sea para negarlo—, no es, digo, una señora perpetuamente sentada y desocupada que juega con un niño-dios. Accede a la grandeza en el mismo instante que dice: «He aquí la esclava del Señor[78]», e imagino que no resulta difícil explicarse por qué se convirtió en la madre de Dios. María no necesita de la admiración del mundo, del mismo modo que Abraham no necesitó de las lágrimas, pues ni ella fue una

heroína, ni él un héroe; si llegaron a ser más grandes que los héroes no fue porque se libraron de la miseria, el tormento y la paradoja sino porque alcanzaron la grandeza precisamente por medio de ellos.

Es grandioso el momento en que el poeta presenta su héroe trágico a la admiración de los hombres y se atreve a decirles: «Llorad por él, pues bien lo merece», porque es grande merecer las lágrimas de quienes son dignos de verterlas; es grande que el poeta trate de tener a raya a la multitud, es grande que se atreva a someter a prueba a cada hombre para saber si es digno de llorar por el héroe, pues las lágrimas de los llorones profesionales son aguas de fregadero que mancillan lo sagrado. Pero más grande es aún que el caballero de la fe se atreva a decirle a la persona generosa que quiere llorar por él: «No llores por mí, llora por ti mismo».

Os sentís conmovidos; tratáis de volver a tiempos más hermosos; un suave y lánguido anhelo os empuja hacia la meta de vuestras ansias: poder ver a Cristo caminando por la tierra prometida. Olvidáis la angustia, la miseria y la paradoja. ¿Era, pues, tan simple no equivocarse? ¿No resulta tremendo que aquel hombre que convivió con los demás fuera Dios? ¿No resulta asombroso haberse sentado a la misma mesa con Él? ¿De modo que era tan sencillo ser apóstol? Pero el resultado —dieciocho siglos de cristianismo— ha servido para algo: ha servido para esta mísera burla con la que me engaño yo y engaño a los demás. Carezco del valor requerido para ser contemporáneo de tales acontecimientos, pero precisamente por eso no quiero juzgar con severidad a quienes se equivocaron, ni regatear méritos a quienes supieron ver.

Y vuelvo de nuevo a Abraham. Durante todo el tiempo precedente al resultado, o bien Abraham fue en todo momento un asesino, o bien nos encontramos ante una paradoja por encima de cualquier mediación.

En la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una suspensión ideológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, ésta es la paradoja que no admite mediación. Y el modo en que ingresó en ella resulta tan inexplicable como su perseverar en ella. Si la circunstancia fuera diferente, Abraham no sólo no llegaría a héroe trágico sino que sería un asesinato. En tal caso daría buena muestra de falta de reflexión quien continuara denominándole padre de la fe y hablase de ello

con personas que no se conforman con simples palabras. Cualquiera puede llegar a ser, gracias al propio esfuerzo, un héroe trágico, pero nunca un caballero de la fe. Cuando un hombre endereza sus pasos por ese camino, difícil en tantos aspectos, que es el del héroe trágico, puede contar con muchos capaces de aconsejarle; pero quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión[79], y la fe es una pasión.

PROBLEMA II

¿EXISTE UN DEBER ABSOLUTO PARA CON DIOS?

Lo ético es lo general, y como tal, también lo divino. Por eso se puede decir con razón que todo deber es, en el fondo, deber para con Dios; una vez afirmado esto, puedo añadir que, hablando con propiedad, no tengo ningún deber para con Dios. El deber es tal deber como se refiere a Dios, pero en el deber en sí no entro en relación con Dios sino con el prójimo a quien amo. Si, en esta circunstancia, afirmo que tengo el deber de amar a Dios, estaré simplemente cayendo en una tautología, pues *Dios* está tomado en el sentido totalmente abstracto de *lo divino*, es decir, de lo general, o sea, del deber. De este modo la existencia integral de la especie humana se cierra en sí misma adoptando la forma de una esfera perfecta, convirtiéndose lo ético con continente y contenido al mismo tiempo. Dios pasa a ser entonces un punto invisible de convergencia, una idea desvaída, cuyo poder sólo reposa en la ética que se refiere a la existencia terrena. Y si alguien trata de amar a Dios de manera diferente a la que acabamos de indicar, estará esforzándose en vano, pues amará a un fantasma que de poder hablar le diría: «No te estoy pidiendo tu amor; limítate a continuar bien en cualquier otra cosa de la especie, comete un pecado y se encuentra sumido en la *Anfaegtelse*. Existe una interioridad inconmensurable con lo exterior y donde estás». Si alguien se imaginara estar amando de otra manera, su amor resultaría tan sospechoso como ese amor del que habla Rousseau: un hombre amaba a los paganos en lugar de amar a su prójimo.

Si la exposición que acabamos de hacer es correcta, si no existe nada inconmensurable en la vida humana sino que lo inconmensurable que aparece en ella resulta serlo por un puro azar sin consecuencias, en la medida que la existencia se considera desde el punto de vista de la idea, en

tal caso tiene razón Hegel, pero se equivoca cuando habla de la fe, o cuando nos invita a considerar a Abraham como el padre de la fe, pues a causa de lo que ha aceptado anteriormente, ha condenado tanto a Abraham como a la fe. En la filosofía hegeliana[80] *das Aussere (die Entäusserung)* es superior a *das Innere*. Esto viene frecuentemente ilustrado con un ejemplo: el niño es *das Innere* y el hombre *das Aussere*; el niño está, en consecuencia, determinado por lo exterior y, el hombre, inversamente, como *das Aussere*, está determinado por *das Innere*. La fe consiste, al contrario, en la paradoja siguiente: lo íntimo es superior a lo exterior, o lo que es lo mismo y para recurrir de nuevo a algo ya dicho, el número impar es superior al número par.

En la concepción ética de la vida, la tarea del Particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior. Y cada vez que el Particular se echa atrás ante esa tarea, cada vez que trata de eximirse de ella o intenta colarse de nuevo, a hurtadillas, en el caso de espíritu de la interioridad, o en ella reside la paradoja de la fe. Se trata de una interioridad —fijémonos bien— que no es idéntica a la precedente, sino una interioridad nueva; una circunstancia que no debemos pasar por alto. La nueva filosofía[81] se ha permitido, sin la menor vacilación, substituir pura y simplemente *la fe* por lo inmediato. Pero cuando se obra así, resulta luego ridículo negar que la fe ha existido siempre. De este modo entre la fe en el más vulgar de los compadrazgos con el sentimiento, el estado de ánimo, la idiosincrasia, los *vapeurs*[82] y etcétera. En este sentido puede muy bien tener razón la filosofía cuando dice que no hay que detenerse en la fe. Pero nada autoriza tal afirmación, pues hay un movimiento de lo infinito que precede a la fe y sólo después de llevado a término aparecerá ésta, *nec opinate*[83], en virtud del absurdo. Soy perfectamente capaz de comprenderlo, aunque con esto no afirmo hallarme en posesión de la fe. Si la fe no es diferente de lo que la filosofía dice de ella, entonces Sócrates ya ha ido más lejos, mucho más lejos, cuando la realidad es exactamente lo contrario: ni siquiera llegó a ella. Ha hecho el movimiento de lo infinito desde lo intelectual, y su ignorancia es la resignación infinita. Una tarea de esta índole es más que mediana para las fuerzas del hombre —aunque en nuestra época se ha pretendido minimizarla— pero sólo cuando se ha

cumplido, sólo cuando el individuo se ha vaciado en lo infinito, sólo cuando se ha alcanzado ese punto, y sólo entonces, puede aparecer la fe.

La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general; en que el Particular —para echar mano de una distinción dogmática usada hoy muy raras veces— determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto. Si en semejante situación decimos que es un deber el amar a Dios, estaremos afirmando algo completamente diferente a lo anterior, pues si este deber es absoluto, lo ético desciende hasta convertirse en relativo. No se sigue de ello, sin embargo, que se haya de suprimir lo ético, sino que encuentra una expresión completamente diferente: la expresión de la paradoja, de modo que —pongamos un ejemplo—, el amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético.

Si no es ése el caso, no queda lugar para la fe en la existencia, pues ésta es entonces una *Anfaegtelse*, y Abraham está perdido puesto que cedió ante ella.

Esta paradoja no admite la mediación, pues depende de la circunstancia de que el Particular sea, exclusivamente, el Particular. Y tan pronto como el Particular trata de expresar su deber absoluto en lo general y tome conciencia de aquél en éste, habrá de reconocer que se encuentra en estado de *Anfaegtelse*, y no podrá entonces, por mucha resistencia que ofrezca, cumplir con dicho deber, pero si no resiste, peca, aun cuando su acto lleva a cabo *realiter*, lo que se exigió como deber absoluto. ¿Qué debía, entonces, hacer Abraham? Si se hubiese dirigido a alguien y le hubiese dicho: «Amo a Isaac más que a cualquier otra cosa en este mundo: por eso me resulta muy duro tener que sacrificarlo», su interlocutor se habría encogido de hombros y habría respondido: «Entonces, ¿por qué quieres sacrificarlo?», a no ser que, tratándose de un individuo muy perspicaz, observara que los sentimientos manifestados por Abraham estaban en flagrante contradicción con su acto.

En la historia de Abraham nos encontramos con una paradoja de esta especie. Su relación con Isaac se expresa así éticamente: «El padre debe amar a su hijo». Esta relación ética se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios. Si se pregunta a Abraham el porqué de ello, no encuentra otra respuesta sino decir que es una prueba, una tentación, la cual, como ya indicamos anteriormente, encuentra su unidad al serlo por amor a Dios y de sí mismo. Ambas determinaciones encuentran también su correspondencia en el lenguaje corriente. Por eso cuando se ve a una persona hacer una cosa que no está comprendida dentro de lo general, se dice: «no ha obrado de ese modo por amor de Dios», dándose a entender así que lo hizo únicamente por interés personal, es decir, por amor a sí mismo. La paradoja de la fe ha perdido la instancia intermedia, es decir, lo general. Por eso la fe resulta ser por un lado la expresión más alta del egoísmo (lleva a cabo lo terrible por amor a sí mismo), y por otro, la más absoluta expresión de la entrega, pues lleva a cabo la acción por amor a Dios. La fe nunca puede mediar en lo general; de hacerlo quedaría anulada. La fe consiste en esa paradoja, y el Particular no logrará nunca que otro le comprenda. Hay quien supone que un Particular le comprenda, cuando este último se encuentra en la misma situación. Una suposición semejante sería inimaginable, si no fuese porque en nuestra época se está intentando constantemente y por todos los medios colarse de rondón en lo grandioso. Ningún caballero de la fe puede ayudar a otro. O bien se convierte el mismo Particular en caballero de la fe, pues cargó con la paradoja, o bien no llega nunca a serlo. En esa esfera resulta impensable cualquier compañerismo. Sólo de sí mismo puede esperar el Particular la explicación detallada de lo que debemos entender por Isaac. Y si desde el punto de vista de lo general se pudiese determinar con exactitud lo que debemos entender por Isaac (lo que resultaría la más ridícula de las contradicciones, pues colocaría al Particular —que como hemos dicho está fuera y por encima de lo general— bajo las categorías generales, de modo que ha de obrar como quien es: un Particular que está por encima de lo general), jamás podría el Particular llegar a esa seguridad con el concurso ajeno, sino gracias a sí mismo en cuanto Particular. De modo que, si existiese un hombre tan cobarde y mezquino como para desear llegar a caballero de la fe con la ayuda ajena,

no lo conseguiría, porque sólo el Particular en tanto que Particular puede lograrlo; en eso estriba su grandeza, la cual puedo muy bien comprender, aun sin alcanzarla, que para ello me falta el valor, pero el espanto también reside ahí, y eso lo comprendo aún mucho mejor.

Como es sabido, en el Evangelio de San Lucas (XIV, 26) se expone una importante doctrina sobre el deber absoluto para con Dios: «Si alguno viene a mí y no aborrece al propio padre, a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, incluso su propia vida, no podrá ser mi discípulo». Muy duras son estas palabras; ¿quién soportaría escucharlas? Por eso es muy raro oír hablar así. Pero ese silencio es una triquiñuela que no consigue su objetivo, pues el estudiante de teología se enterará antes o después de que esas palabras están escritas en el Nuevo Testamento, y podrá leer en cualquier manual de exegética[84] que μίσειν se emplea aquí y en otros pasajes en su sentido debilitado de μειψσιν: *minus diligo, posthabeo, non colo nihili facio*[85]. Pero el contexto en que aparecen estas palabras no parece consentir tan elegante interpretación: en un versículo inmediatamente posterior podemos encontrar la historia de un hombre que, queriendo edificar una torre, hizo primero sus cuentas para comprobar si contaba con medios suficientes, no fuera que luego se rieran todos de él. La íntima relación de esta historia con el versículo citado parece dar a entender que esas palabras deben tomarse en la acepción más tremenda y rigurosa que podamos suponer, de modo que cada cual compruebe por sí mismo si está en condiciones de edificar su torre.

Pues si este piadoso y suave exégeta, del que hemos hecho mención, y que trata de introducir de contrabando el cristianismo en este mundo, lograse por fin convencer a alguien de que tanto gramatical como lingüísticamente y χατ άναλογίαν[86] era ése el significado del pasaje, conseguiría también en aquel mismo instante convencer a la persona en cuestión de que el cristianismo es una de las cosas más deplorables que hay en este mundo. Porque una doctrina que en uno de sus más altos arrebatos líricos, donde la conciencia de su validez eterna se manifiesta del modo más vigoroso, no encuentra otra cosa que decir sino palabras ampulosas que nada significan, recomendando que se sea menos benévolo, menos cuidadoso y más indiferente; una doctrina que cuando parece estar a punto

de manifestar lo terrible comienza a balbucir, y en lugar de espantar, babea, una doctrina tal, no merece siquiera que nos pongamos en pie para escucharla.

Son palabras terribles; sin embargo, estoy seguro de que las podemos comprender, sin que ello implique que quien las comprendió tenga el valor de ponerlas en práctica. Pero en todo caso hay que tener la honestidad de reconocer lo que quieren decir y reconocer además que lo que dicen es grandioso, aunque nos falte el valor para intentarlo. Quien así proceda no quedará excluido de los beneficios que reporta esta hermosa historia, pues, en cierto sentido aporta un consuelo al hombre falto de valor para construir su torre. Pero habrá de tener la necesaria honestidad para no tratar de hacer pasar por humildad lo que es falta de valor, pues, muy al contrario, es orgullo, ya que el único valor humilde es el de la fe.

Es fácil darse cuenta de que, si este pasaje tiene un sentido, habremos de entenderlo literalmente. Dios exige amor absoluto. Y el que exigiendo el amor de una persona le impone además la condición de que manifieste indiferencia por las demás cosas que también ama, será no sólo un egoísta sino además un tonto. Quien pide ser amado de ese modo firma con su deseo la propia sentencia de muerte, puesto que coloca su vida en dependencia de este anhelado amor. Un marido pide a su esposa que abandone padre y madre, pero si quisiera considerar como una prueba el amor el que ella se convirtiese, por devoción a él, en una hija despegada e indiferente, etc., sería sin duda el mayor cretino que cabe imaginar. A poco que tenga la más rudimentaria noción de lo que es el amor, comprenderá que, precisamente porque ama plenamente a sus padres como hija, y a sus hermanos como hermana, puede él tener la garantía de que lo amará más que a nadie en el mundo. Pero llega un exégeta y he aquí que lo que es muestra de egoísmo y la necedad de un hombre se convierte en una hermosa concepción de la divinidad.

Entonces, ¿aborrecer a los demás?, pero ¿de qué modo? No quiero recordar aquí las alternativas humanas de la especie de: «o se ama o se odia». Y no porque tenga motivos en contra, pues testimonia de la pasión, sino porque es egoísta y por ello no puede encontrar aquí lugar adecuado. Si, en cambio, considero esta obligación como una paradoja, podré entonces

comprenderla, o mejor dicho, la puedo comprender en la medida que se puede entender una paradoja. El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar. Eso es lo que ejemplifica Abraham. Desde el momento mismo en que se decide a sacrificar a Isaac, la expresión ética de su acción se puede resumir con estas palabras: odia a Isaac. Pero si verdaderamente odiase a su hijo, es seguro que Dios no le pediría una acción semejante, pues Abraham no es idéntico a Caín. Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más —si ello es posible— en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder *sacrificarlo*, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham —hablando en términos humanos— no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino.

Hay que considerar con mayor reflexión el texto de Lucas para comprender que el caballero de la fe no puede encontrar ya ninguna expresión más elevada de lo general —concebido como lo ético— que le pueda salvar. Por eso, si es la Iglesia, pongamos por ejemplo, la que exige ese sacrificio de uno de sus miembros, nos encontraremos solamente ante un héroe trágico. Pues la idea de Iglesia —si la consideramos cualitativamente— no es diferente de la idea de Estado, ya que el Particular puede ingresar en ella en virtud de una simple mediación. Pero cuando el Particular ha entrado en la paradoja, queda excluido de la idea de Iglesia; ya no podrá salir de la paradoja, y en ella habrá de encontrar irremisiblemente la salvación o la condenación. Las acciones del héroe de la Iglesia expresan siempre lo general, y ninguno de los miembros de ésta, ni su padre ni su madre, interpretarán equivocadamente su acción. Pero no es un caballero de la fe y de ahí que su respuesta sea muy diferente a la de Abraham, quien nunca diría que está siendo sometido a una prueba, nunca diría que está siendo tentado.

Hay una tendencia general a no citar nunca los textos de la especie de éste de Lucas. Se teme que los hombres se desmanden y que pueda acabar ocurriendo lo peor si se le consiente al Particular comportarse como tal. Y aún hay más; se supone que vivir como el Particular es lo más sencillo del mundo, y que, en consecuencia, se debe forzar a la gente a permanecer en lo general. No comporta ni ese temor ni esa opinión, por un mismo motivo. Quien tuvo ya la ocasión de experimentar que el existir en calidad de Particular es lo más terrible que se pueda dar, no debe mostrar reparo en decir que es también lo más grande que existe, aunque habrá de exponerlo de modo tal que sus palabras no puedan convertirse en una trampa para extraviados, sino más bien servirles de ayuda para regresar a lo general, aun cuando quede poco lugar para lo grandioso en lo que diga. Quien no se atreve a citar textos semejantes, tampoco se debería atrever a nombrar a Abraham, ni a exponer su opinión acerca de cuan cómodo resulta existir como Particular, pues al hacerlo demuestra de modo indirecto una sospechosa indulgencia para consigo mismo, porque quien en verdad se respeta a sí mismo y se preocupa por su alma está en la completa certeza de que quien vive sometido a su propia vigilancia, sólo en medio del mundo entero, conduce una existencia más sobria y retirada que la de una doncellita en su cámara. Es cierto que algunas personas necesitan estar sujetas, pues si se las dejase completa libertad se precipitarían como bestias salvajes en el egoísmo de los placeres, pero lo que se trata de demostrar es la pertenencia a dicha especie, pues se habla de ello con temor y temblor, es decir, con el respeto que produce lo que es grande; de este modo no se olvidan las cosas que han sido grandes, lo cual ocurriría si se temiesen los daños que pudiera acarrear el hablar de tal manera, pues el tratar de lo grande produce espanto. Pero sin espanto no se puede comprender lo que es grande.

Veamos ahora algo más de cerca de la miseria y la angustia que hay en la paradoja de la fe. El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular. Todo depende, como ya se dijo antes, de la posición que se adopte. Quien crea que resulta bastante cómodo ser el Particular, puede estar bien seguro de no ser un caballero de la fe, pues los pájaros sueltos y

los héroes errabundos no son hombres de la fe. En cambio el caballero de la fe sabe lo excelente que es pertenecer a lo general. Sabe lo hermoso y lo beneficioso que es ser el Particular que se traduce a sí mismo en lo general y que, por decir así, ofrece de sí mismo una edición pulcra y limpia, exenta de erratas, que los demás pueden leer sin esfuerzo; sabe lo agradable que es para uno mismo resultar comprensible dentro de lo general, de tal modo que él lo comprende y, a su vez, todo individuo que lo comprende está comprendiendo lo general, y así pueden regocijarse ambos al amparo que ofrece la seguridad de lo general. Sabe que es hermoso haber nacido como el Particular que tiene su hogar en lo general; que lo general es su morada amable y vitalicia en este mundo, siempre dispuesto a recibirle con los brazos abiertos en cuanto manifieste el deseo de habitar allí. Pero sabe también que por encima de esta esfera serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie. Sabe muy bien en qué lugar se halla y en qué relación está con los demás. Desde el punto de vista humano está loco, y no conseguirá que nadie le comprenda, y con todo, llamarle loco es lo más suave que se puede decir a él, pues si no se le considera como tal, habrá que llamarle hipócrita, y tanto más terriblemente hipócrita cuanto más asciende por aquel sendero.

El caballero de la fe sabe el entusiasmo que produce la renuncia cuando uno se sacrifica por el bien general, y sabe el valor que se requiere para obrar así, pero también sabe que esa acción comporta una certeza: la de llevarla a término en beneficio de lo general; sabe también la delicia que hay en ser comprendido por otra alma noble, de modo que quien lo comprende se hace más noble aún al comprender. Todo esto lo sabe y le atrae; desearía que se le encomendase una tarea semejante. Abraham habría podido muy bien desear alguna vez que su tarea consistiese en amar a Isaac como corresponde y conviene a un padre, y que su amor fuese comprendido por todos y resultase inolvidable a través de los tiempos; habría podido muy bien desear que su tarea consistiese en sacrificar a Isaac a cambio del bien general y así incitar a los demás padres a cumplir acciones insignes…, y casi le habrá dominado el espanto al darse cuenta de que esos deseos que le

ocupaban sólo son el agitado producto de una *Anfaegtelse*, y que, en consecuencia, debe tratarlos como a tales, pues bien sabe que es solitario el sendero que recorre y sabe bien que lo que está cumpliendo no sirve al interés general, porque se trata de una prueba y una tentación. Pues ciertamente, ¿qué beneficios proporcionaba a lo general la acción de Abraham? Me gustaría poder considerar esta situación del modo más humano posible. Hubieron de transcurrir setenta años para que recibiera el hijo de su vejez. Lo que otros logran muy pronto y gozan largo tiempo, él sólo lo conseguirá después de una espera de setenta años. Y todo porque ha de ser probado y tentado. ¿No resulta monstruoso? Pero Abraham creía; Sara tenía sus dudas y por eso le instó a tomar a Agar como concubina, y por ese motivo tuvo que expulsarla. Recibe a Isaac… y he aquí que una vez más habrá de ser probado. Sabía cuan agradable es expresar lo general y lo delicioso que es vivir con Isaac. Pero no era ésa su tarea. Sabía que el sacrificio de semejante hijo en beneficio de lo general era un gesto regio, y que habría encontrado reposo al consumarlo; pues del mismo modo que la vocal reposa en la consonante que le sirve de sostén, todos habrían loado su hazaña porque descansaban en ella[87]; sin embargo, no se le encomienda esa misión, ¡sino que se le somete a la prueba! Aquel general romano famoso bajo el sobrenombre de *Cunctator*[88] supo detener al enemigo gracias a su capacidad contemporizadora; con todo, Abraham resulta, en comparación, un contemporizador mayor…, pero no salva al Estado: he aquí el resultado de ciento treinta años. Nadie sería capaz de esperar tan largo tiempo; y en el improbable caso de que aún quedase un contemporáneo suyo, habría exclamado: «Después de una larguísima espera Abraham ha recibido finalmente el hijo, ¡en verdad que tardó mucho en venir! Y ahora quiere sacrificarlo; ¿estará en su sano juicio? Y si al menos fuera capaz de explicar el motivo que le impulsa a hacerlo…, pero lo único que repite una y otra vez es que se trata de una prueba». Abraham no podía decir más, pues su vida es como un libro secuestrado por la divinidad que no puede convertirse en *publici juris*[89].

Eso es lo terrible, y quien no sea capaz de verlo puede tener la certeza de que no es un caballero de la fe, mientras quien se da cuenta de ello no podrá negar que incluso el más probado de los héroes trágicos camina a

paso de danza en comparación con el caballero de la fe, quien avanza arrastrándose lentamente. Y cuando lo reconoce y considera que le falta el valor necesario para comprenderlo, es posible que pueda tener algún atisbo del maravilloso esplendor que circunda al caballero cuando entra en la intimidad de Dios y se convierte en amigo del Señor, cuando —recurriendo a un lenguaje del todo cismundano— trata de tú al Dios de los cielos, mientras que el héroe trágico sólo se atreve a dirigirse a Dios en tercera persona.

El héroe trágico concluye su acto con rapidez; su combate es breve. Y una vez cumplido el movimiento infinito encuentra su seguridad en lo general. El caballero de la fe, por el contrario, no duerme nunca, pues está sometido constantemente a prueba, y a cada instante existe la posibilidad de que, en su angustia, se eche atrás y reingrese en lo general; esta posibilidad puede ser lo mismo *Anfaegtelse* que verdad, y sobre ello no puede iluminarle ninguna otra persona, puesto que, si alguien pudiera, estaría en tal caso fuera de la paradoja.

En primer lugar y, sobre todo, el caballero de la fe posee la pasión necesaria para concentrar en un solo punto todo lo ético que él quebranta, de tal modo que está completamente cierto de amar a Isaac con todo su corazón[90]. Si no lo logra será presa de la *Anfaegtelse*. Además tiene pasión suficiente para poder hacerse presente esta certeza en el instante adecuado, de manera que continúe siendo tan válida como en el primer momento. Si no lo logra, no conseguirá nunca moverse de donde se encuentra, dado que deberá estar constantemente recomenzando. También el héroe trágico concentra lo ético —que ya había superado teológicamente— en un instante, pero al hacerlo encuentra refugio en lo general. El caballero de la fe sólo puede confiar en sí mismo, y eso es lo terrible. La mayoría de los hombres viven con una obligación ética, que les produce preocupaciones cotidianas, pero que nunca les permitirá alcanzar esa apasionada concentración, esa enérgica conciencia. Para lograrla, el héroe trágico puede, en cierto aspecto, recurrir a la ayuda de lo general, pero el héroe de la fe se encuentra sólo en su empresa. El héroe trágico cumple su tarea y encuentra el reposo en lo general; el caballero de la fe, en cambio, se ha de mantener en constante tensión. Agamenón renuncia a Ingenia y, al hacerlo,

reposa en lo general: entonces puede disponerse a sacrificarla. Si Agamenón no hubiese realizado el movimiento, si su alma —llegado el momento decisivo—, en lugar de hallarse apasionadamente concentrada, anduviese perdida en divagaciones generales sobre asuntos baladíes, como, por ejemplo, en la consideración de que aún le quedan otras hijas, o de que *vielleicht* podía aún suceder *das Ausserordentliche*…, podemos estar seguros entonces de que no es un héroe sino un pobre desgraciado. También Abraham conoce la concentración del héroe, aunque en su caso es más difícil de alcanzar, pues no puede apoyarse en lo general; pero realiza otro movimiento que le permite recoger su alma y orientarla en el sentido del prodigio. Si no lo hubiese hecho sería solamente un Agamenón, siempre que pudiera encontrar una explicación que justificase su deseo de sacrificar a Isaac cuando con ello no se presta ningún servicio a lo general.

Discernir si el Particular se encuentra verdaderamente combatido por la *Anfaegtelse*, o si, por el contrario, es un caballero de la fe, es asunto que sólo el Particular puede decidir. Existe siempre, sin embargo, la posibilidad de que la paradoja vaya acompañada de ciertos signos distintivos que puede comprender quien no se encuentra personalmente dentro de ella. El caballero de la fe es siempre el absolutamente aislado; el falso caballero es sectario y trata de apartarse del estrecho sendero de la paradoja y convertirse en un héroe trágico de pacotilla. El héroe trágico expresa lo general y se sacrifica por ello. En cambio, el histrión sectario dispone de un teatro privado, es decir, de unos cuantos buenos amigos y compañeros que representan lo general con la misma perfección que los asesores de *La Caja de Oro*[91] representan la justicia. En cambio el caballero de la fe es él mismo la paradoja, él mismo el Particular, absoluta y exclusivamente el Particular sin conexiones ni ponderaciones de ninguna especie. Ésa es la terrible situación que el pobre sectario no es capaz de soportar. Pero, en lugar de reconocer su incapacidad para lo grandioso y confesarla abiertamente (actitud con la que no puedo por menos de estar de acuerdo, puesto que es la mía), este pobre hombre cree que haciendo grupo con unos cuantos de su especie alcanzará su propósito. Las tentativas de ese género nunca se ven coronadas por el éxito, porque en el mundo del espíritu no valen trampas. Una docena de sectarios se juntan y van codo con codo;

naturalmente no podrán saber nada de las solitarias *Anfaegtelser* que aguardan al caballero de la fe y que éste no intenta eludir, pues resultaría aún más terrible el intento de abrirse paso insolentemente. Los sectarios van hablando unos con otros con descompasadas voces y arman un gran alboroto con la intención de mantener lejos la angustia, gracias a tanta bulla; ese grupo de vocingleros, ese público de verbena cree que se puede tomar el cielo al asalto y seguir también la misma senda del caballero de la fe, pero éste es muy distinto de ellos: está en una soledad universal donde jamás se oye una voz humana, y camina solo, con su terrible responsabilidad a cuestas.

El caballero de la fe sólo puede recurrir a sí mismo. Sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza; no anida en él el deseo vanidoso, porque su alma es demasiado seria para consentir un impulso de esa especie. El falso caballero se delata fácilmente a causa de la habilidad que se procuró en breve tiempo. Es incapaz de entender la cuestión; para que otro Particular pueda emprender el mismo camino, habrá de convertirse también en el Particular, y en tal caso no necesitará a nadie que le indique la ruta y mucho menos que trate de hacérsela seguir a la fuerza. Aquí es donde se produce una nueva desviación que lleva fuera del sendero de la paradoja, porque el martirio de la incomprensión se hace insoportable. Y entonces se prefiere lo que resulta más cómodo: hacer gala de una habilidad que causa admiración terrena. El auténtico caballero de la fe es testigo, nunca maestro; ahí radica su profunda humanidad, tan distinta de esa necia participación en el dolor y la dicha del prójimo honrada con el nombre de simpatía, pero que en realidad no es otra cosa sino vanidad. Quien quiere ser sólo testigo, reconoce con eso que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante de todos, necesita la simpatía de otro, y que nadie debe rebajarse para que otro sea ensalzado. Y como este testigo no pagó un bajo precio por lo que ha logrado, tampoco lo venderá barato; no es tan vil como para aceptar la admiración de los hombres y pagarles a cambio con un callado desprecio; sabe que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos.

Por tanto, o bien existe un deber absoluto para con Dios, en cuyo caso se da la paradoja de la que hemos hablado, por la que el Particular está

como tal por encima de lo general y se encuentra en relación absoluta con lo absoluto, o bien nunca ha existido fe alguna, precisamente porque siempre ha existido; o bien Abraham está perdido, o bien habrá que interpretar el texto de Lucas (XIV) como lo hizo aquel exquisito exégeta, y del mismo modo los pasajes correspondientes o similares[92].

PROBLEMA III

¿ES POSIBLE JUSTIFICAR ÉTICAMENTE A ABRAHAM POR HABER GUARDADO SILENCIO ANTE SARA, ELEAZAR E ISAAC?

Lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El Particular está ocultado detrás de lo sensible y psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general. Y cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en una *Anfaegtelse* de la que sólo puede salir manifestándose.

Y henos aquí, de nuevo, en el mismo punto. Si no existe un interior recóndito que encuentra su razón de ser en el hecho de que el Particular como tal está por encima de lo general, resulta entonces imposible justificar la conducta de Abraham, puesto que no tuvo en cuenta las instancias éticas intermedias. Pero, si realmente existe ese interior oculto, nos encontramos ante una paradoja que no admite la mediación, puesto que consiste en que el Particular como tal se encuentra por encima de lo general, siendo precisamente lo general la mediación. La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto, ni acepta inconmensurabilidad alguna. Por eso esta filosofía es consecuente consigo misma cuando requiere la manifestación, pero no cuando considera a Abraham como padre de la fe ni cuando quiere discurrir sobre ella. Porque la fe no se nos da como primera inmediatez, como inmediatez subsecuente. La inmediatez más espontánea es la estética, y aquí es donde la filosofía hegeliana puede tener razón. Pero la fe no es la ética, o entonces no existe la fe, puesto que siempre ha existido.

Será mejor considerar la totalidad de la cuestión desde el punto de vista puramente estético; con tal fin, procederé a hacer unas consideraciones estéticas, pidiéndole al lector que —por el momento— se atenga a ellas, mientras que yo para aportar mi contribución iré modificando su exposición

de acuerdo con su objeto. La categoría que deseo considerar más minuciosamente es la de lo *interesante*, categoría que —especialmente en nuestros días, en que se vive *in discrimine rerum*[93]— ha adquirido una gran importancia, pues resulta ser precisamente la categoría del punto crítico de crisis. Por ello no se debería desechar después de haberla amado *pro virili*[94], como ocurre con tanta frecuencia, so pretexto de que ha sido superada, pero tampoco hay que demostrar demasiada avidez por alcanzarla, pues lo cierto es que el hecho de llegar a ser interesante, o que la vida de una determinada persona lo sea, no es cuestión de trabajo de artesanía, sino un fatídico privilegio, que como todo privilegio del mundo del espíritu, sólo se obtiene a costa de profundos dolores. Por eso ha sido Sócrates el hombre más interesante que jamás haya existido, y su vida, la más interesante que a un hombre le haya sido dado vivir, pero esa existencia le fue asignada por la divinidad, y en la medida que se la hubo de procurar él mismo, no pudo por menos que entrar en contacto con las fatigas y el dolor. El intento de considerar frívolamente una existencia semejante no es una actitud adecuada para quien piensa que la vida es una experiencia muy seria y sin embargo no es infrecuente encontrar en nuestra época personas dedicadas a tal tarea. Lo interesante es, por otra parte, una categoría límite, un confín entre la estética y la ética. Por este motivo nuestras consideraciones deberán invadir el territorio de la ética, mientras que, para resultar significativas habrán de aprehender el problema con fervor y una pasión propiamente estéticas. Pero hoy día la ética se ocupa sólo de tarde en tarde de estas cuestiones. Semejante actitud se debe posiblemente a que no hay puesto apropiado para ellas dentro del Sistema. Aunque cabría la posibilidad de tratarlas en monografías que, para evitar la prolijidad, podrían ser muy breves, consiguiendo el mismo resultado, a condición de que se pudiera disponer del predicado, ya que uno o dos predicados pueden revelarnos todo un mundo. ¿Es que no se les podría encontrar un puesto en el Sistema a estas palabritas?

En su inmortal *Poética* dice Aristóteles (Cf. capítulo XI)[95]: *δύο μέν ούν τού μύθου μέρη, περί ταύτέστίθ, περιπετέια καί άναγνώρισις*. Naturalmente lo que aquí me interesa es el segundo momento: el reconocimiento. En todas partes y siempre que se habla de un

reconocimiento hay *eo ipso* algo que estaba anteriormente oculto. Del mismo modo que el reconocimiento trae consigo alivio y calma, lo que permanece oculto ocasiona la tensión característica de la existencia dramática. Lo que Aristóteles dice anteriormente en ese mismo capítulo acerca de los diferentes valores según περιπετέια y ἀναγνώρισις hagan carambola y también con el reconocimiento simple y doble, es materia que no voy a considerar aquí aun cuando resulta muy atractiva por su naturaleza intrínseca y la profunda placidez que causa su meditación, en especial para aquel que desde hace mucho tiempo ha sufrido el martirio de tener que soportar la superficial omnisciencia de los especialistas en resúmenes en forma de cuadros sinópticos. Pero me voy a permitir —por parecerme adecuada en este contexto— una observación de carácter muy general: en la tragedia griega lo recóndito (y consecuentemente, el reconocimiento) es un residuo épico que encuentra su origen en un *factum*, donde desaparece la acción dramática y en el que encuentra la tragedia griega su misterioso nacimiento. Ésa es la causa de que el efecto producido por una tragedia griega se asemeje tanto a la impresión que causa una estatua de mármol a la que falta el poder de la mirada. La tragedia griega es ciega. Por eso se requiere una cierta capacidad de abstracción para poder dejarse influir adecuadamente por ella. Un hijo mata a su padre[96], pero sólo después del crimen se entera de que era su padre. Una hermana se dispone a sacrificar a su hermano[97], pero en el momento decisivo se entera de quién es ese hombre. Esta forma de lo trágico no interesa a esta *reflexiva* época en la que vivimos. El drama contemporáneo ha expulsado al destino y se ha emancipado dramáticamente; es vidente: se observa a sí mismo y acepta el destino en su conciencia dramática. Lo recóndito y lo manifiesto constituyen, por lo tanto, el acto libre del héroe, acto del cual es único responsable.

Lo recóndito y el conocimiento son también elementos esenciales del drama moderno. Aducir ahora ejemplos alargaría innecesariamente el tema, y yo soy lo suficientemente cortés como para suponer que cualquier persona de nuestro tiempo, época voluptuosamente estética, tan ardiente y apta para la preñez, que queda fecundada con la misma facilidad que esa perdiz[98] de la que dice Aristóteles que le basta para ello con oír la voz del macho, o

más simplemente aún, que éste pase volando por encima de ella, soy tan cortés como para suponer, pues, que en el mismo momento en que cualquier persona oye la palabra *recóndito* es capaz de sacarse de la manga, sin el menor esfuerzo, una docena de novelas y comedias. Por eso voy a ser muy breve, limitándome a una indicación de carácter general; si quien juega al escondite (y por medio de ello introduce la obra en fermento dramático) oculta algo que es puro *nonsens*, resultará una comedia, pero, si al contrario, se mantiene en contacto con la tragedia se podrá aproximar a la calidad del héroe trágico. Bastará un simple ejemplo para lo cómico: un hombre se empolva el rostro y se coloca una peluca. Desearía impresionar al bello sexo y está seguro de lograrlo gracias a esos cosméticos y esa peluca que lo hacen irresistible. Una muchacha se prenda de él y se siente el hombre más feliz del mundo. Y aquí tenemos el problema: ¿No perderá su atractivo si confiesa su truco? ¿No lo rechazará su amada si se deja ver por ella tal como es (incluso calvo)? Lo oculto, lo recóndito es su acto libre, del que también la estética le hace responsable. Esta ciencia no ama a los hipócritas de cabeza monda y los expone al ridículo. Creo que bastará con lo dicho para hacerme entender: lo cómico no puede convertirse en modo alguno en objeto del interés de este estudio.

Mostraré dialécticamente cómo actúa lo recóndito en la estética y la ética; se trata de hacer visible la diferencia absoluta existente entre lo recóndito estético y la paradoja.

Comencemos presentando unos ejemplos: una jovencita está secretamente enamorada de un hombre, sin que ni el uno ni la otra se hayan confesado recíprocamente su amor. Los padres de la muchacha la obligan a casarse con otro (o se decide a ello por respeto a sus mayores); les obedece, pues, y oculta sus verdaderos sentimientos «para que el otro no se sienta desgraciado, y nadie sabrá jamás cuánto está sufriendo ella». Un joven puede con una sola palabra hacerse dueño del objeto de sus ansias y la causa de sus inquietos sueños. Pero —pongamos por caso— esa simple palabra podría comprometer e incluso (¿quién sabe?) arruinar a toda una familia. Éste, entonces, en un rasgo de nobleza, decide mantener secreto su sentimiento, de suerte que, «aquella muchacha jamás llegará a enterarse de que la ama, jamás sabrá que hay un hombre junto al cual podía haber sido

feliz». Resulta penoso ver cómo se esconden uno de otro, porque aquí sí que se podría llegar a una notable unión de elevada calidad. Sus respectivos disimulos constituyen sendos actos libres de los que deben responder ante la estética. Pero esta ciencia cortés y sentimental cuenta con más recursos que un prestamista, ¿qué hace entonces?: todo cuanto puede en beneficio de esos amantes. Con la ayuda del azar, ambos candidatos al matrimonio vienen a enterarse del abnegado gesto de renuncia del otro; ha llegado el momento de las explicaciones, y así pueden acabar siendo el uno del otro, alcanzando a la vez el rango de auténticos héroes, pues, aunque no hayan contado ni siquiera con el tiempo necesario para meditar a fondo sus heroicas decisiones, la estética los considera, con todo, del mismo modo que si hubieran debido luchar valerosamente durante largos años para mantenerse en sus respectivas decisiones. La estética se preocupa muy poco del tiempo, que para ella transcurre siempre con velocidad uniforme, tanto si lo que acaece es una broma o un acontecimiento serio.

Pero la ética no acepta ni ese azar ni ese sentimentalismo, y tampoco tiene un concepto tan expeditivo del tiempo. Por eso presenta aquí la cuestión un aspecto muy diferente. No conviene entablar discusión con la ética, pues se mueve dentro de categorías puras. Nunca invoca la experiencia, que es posiblemente la más ridícula de todas las cosas ridículas, capaz de convertir en un tonto, en lugar de hacerlo más juicioso, al hombre que no reconoce nada superior a ella. La ética no quiere cuentas con el azar, por eso no recurre a él para explicar algo; no hace chistes con las dignidades; coloca sobre las flacas espaldas del héroe el descomunal fardo de la responsabilidad, y condena como vana presunción la idea de que se pueda jugar al azar con la acción, condenando también a quien lo intenta por medio de sus sufrimientos. Invita a creer en realidades y a tener el coraje de luchar contra todas las dificultades que suscita la realidad, en lugar de hacerlo contra esas pasiones imaginarias que uno mismo se forja bajo la propia responsabilidad; pone en guardia contra los arteros cálculos de la razón que merecen aún menos fe que los oráculos de la antigüedad. Previene contra toda nobleza fuera de lugar; deja que se encargue la propia realidad de presentar la situación; entonces habrá llegado el momento de comportarse valerosamente, y la ética brindará cuanta ayuda se necesite,

pero, si lo movió a estos dos seres fue un impulso más profundo, si consideraron seriamente su tarea y seriamente se dieron a ella, sin duda lograrán algo con su esfuerzo, pero la ética no puede acudir en su ayuda, ofendida como se siente porque la escondieron un secreto que se han decidido a mantener por su propia cuenta y riesgo.

Vemos entonces que la estética requiere lo recóndito y lo premia, la ética por su parte exige la manifestación y castiga lo oculto.

Pero sucede que, algunas veces, también la estética exige la manifestación. Cuando el héroe seducido por la ilusión estética cree poder salvar a otra persona si calla, la estética le exige entonces ese silencio y lo recompensa; si, en cambio, el héroe con su acción interviene catastróficamente en la vida de otro, exige entonces la manifestación. Y con esto hemos llegado al héroe trágico. Quiero demorarme un momento para hacer una rápida consideración sobre *Ifigenia en Aulide*, de Eurípides. Agamenón debe sacrificar a Ifigenia. Pero en tanto que, por una parte, la estética exige el silencio de Agamenón, pues no es digno de un héroe ir a buscar consuelo en otra persona, y además, en consideración a las mujeres, se lo debe ocultar todo el tiempo que sea posible —por otra parte, el héroe, precisamente para serlo, deberá soportar la prueba de la vacilación a que le someterán las lágrimas de Clitemnestra e Ifigenia—. ¿Cómo resuelve la estética el problema? Echa mano de un recurso: un viejo criado le cuenta todo a Clitemnestra. Desde ese momento todo está en orden.

Pero la ética no quiere saber nada del azar ni se preocupa por tener ancianos servidores a mano para cuando llegue el caso. La idea estética se contradice a sí misma tan pronto como se plantea su cumplimiento en la realidad. Por eso la ética requiere la manifestación: el héroe trágico puede demostrar de ese modo su valentía moral, pues, sin dejarse seducir por la ilusión estética, se encarga personalmente de anunciar a Ifigenia su destino. Si el héroe trágico obra de este modo se convierte en el hijo bienamado de la ética, en quien ella pone todas sus complacencias. Si, en cambio, calla, procede seguramente de este modo porque cree que así les resultará a los demás más soportable el dolor, aunque es posible que lo haga porque también alivia el suyo. Sin embargo, sabe que está libre de lo segundo. Si calla se carga de responsabilidad como Particular, en la medida que no

atiende a un argumento que puede venir desde fuera. Tampoco puede —como héroe trágico que es— hacerlo, porque precisamente por expresar lo general, es un hijo bienamado de la ética. Su acto heroico requiere valor, pero, a su vez, se le requiere a dicho valor que no se ahorre ningún argumento. Pero sucede que las lágrimas son un terrible *argumentum ad hominem*, y aquéllos a quienes nada había logrado conmover, ceden ante las lágrimas. En esta tragedia Ifigenia puede recurrir a las lágrimas; en realidad se le deberían conceder, como a la hija de Jefté, dos meses para llorar, pero no a solas, sino a los pies de su padre, y usando de todos sus recursos, *toda lágrimas*, agarrándose fuertemente a sus rodillas en vez de presentarle el ramo de olivo de las suplicantes[99] (Cf. *Ifigenia en Aulide*, verso 1224).

Lo estético pedía la manifestación, pero había de contar con que el azar acudiese en su ayuda; también lo ético requería la manifestación, y encontraba su satisfacción en el héroe trágico.

Pese a la severidad con que la ética reclama la manifestación, no se puede negar, sin embargo, que el secreto y el silencio puedan conferir a un hombre auténtica grandeza, en la medida que son signos de la interioridad. Cuando Amor se separa de Psique le dice «si guardas silencio, alumbrarás un niño-dios, pero sólo un ser humano si traicionas el secreto». El héroe trágico, favorito de la ética, es un hombre puro, y yo soy capaz de comprenderle: todo cuanto hace pertenece a la dimensión de lo manifiesto. Si trato de ir más allá, me topo siempre con la paradoja, es decir, con lo divino y lo demoníaco, porque ambos son silencio. El silencio es el hechizo del demonio, y cuanto más se calla tanto más peligroso es el demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro del Particular con la divinidad.

Quiero, antes de pasar a la historia de Abraham, evocar a algunos personajes poéticos. Recurriendo al poder de la dialéctica los pondré en pie, y, restallando sobre sus cabezas el flagelo de la desesperación, no les consentiré permanecer inmóviles, con el fin de ver si es posible que —en su angustia— nos revelen unas cuantas cosas[100].

Cuenta Aristóteles en su *Política* historia relativa a ciertos disturbios políticos ocurridos en Delfos provocados por una cuestión de matrimonio: *El novio a quien los augures anunciaron una desgracia en relación con sus*

esponsales cambió la idea en el preciso momento en que debía pasar a recoger a su prometida. Se negó a casarse. Me basta con esto[101]. Muchas lágrimas se derramaron en Delfos a consecuencia de este suceso, y si un poeta quisiera tomarlo como tema, podría estar bien seguro de conmover con él. ¿No es terrible que el amor, tan a menudo un desterrado de este mundo se vea negada la ayuda del cielo? Y ¿no se convierte en cruel ironía esa antigua frase que afirma que el matrimonio ha sido instituido por la divinidad? Por lo general son las dificultades y obstáculos del mundo finitos los que, como espíritus malignos, tratan de separar a los amantes, pero el amor cuenta con el cielo de su parte y, gracias a esta sacra alianza, sale victorioso de todos sus enemigos. Pero en este caso el mismo cielo separa lo que ha unido, ¿quién podría sospecharse tamaña cosa? Y menos que nadie, la joven novia. Sólo unos momentos antes se encontraba en su propio aposento, radiante de belleza; sus gentiles doncellas la habían ataviado con tan exquisitas solicitudes que nadie podría descubrir el más pequeño descuido o un detalle que no satisficiera plenamente, hasta el punto de que no sólo se sentían llenas de felicidad sino también celosas, y alegres de sus celos, pues les resultaba imposible sentirse más celosas ya que no cabía embellecerla más. Allí en su cámara se había ido transmutando, en metamorfosis sucesivas de belleza, pues todos los recursos a disposición de las artes femeninas se habían conjugado para ornar dignamente a quien tanto lo merecía, pero faltaba todavía algo en lo que aquellas jovencitas no habían pensado; faltaba un velo; un velo más sutil, más ligero y sin embargo más tupido que aquel que le habían colocado las muchachas, un vestido de novia del que ninguna de aquellas jóvenes tenía noticia y con el que no podrían haberla adornado aún deseando hacerlo; es más, ni la misma novia sabía de su existencia. Un pudor invisible y benéfico que se complacía en ataviar a la novia la envolvió en este velo sin que ella se diera cuenta de nada, pues ella vio sólo que el novio pasaba por delante de su casa y se dirigía al templo. Vio la puerta cerrarse tras él y se sintió poseída de una paz y una dicha más grandes, porque ahora sabía que aquel hombre le pertenecía más que nunca. La puerta del templo se abrió y él salió, y ella bajó castamente los ojos y no pudo ver cuan turbada estaba la mirada del novio, pero él supo que el cielo estaba celoso de la hermosura de la novia y

de su propia felicidad. Se abrió la puerta del templo y las doncellas vieron salir al novio, pero no repararon en la turbación de su mirada, presurosas como estaban por ir a recoger a la novia. Entonces se adelantó ella en toda su virginal modestia, semejante, sin embargo, a una princesa a quien rodean sus doncellas, quienes, al verla, se inclinaron como requiere la costumbre que hagan las vírgenes delante de una novia. Y así delante del gracioso grupo ella esperó breves momentos, pues el templo se hallaba muy cercano…, y el novio llegó…, pero pasó de largo ante su puerta.

Me detengo aquí; no soy un poeta; abordo los temas según las reglas de la dialéctica. Notemos, en primer lugar, que se previene al héroe sólo en el momento decisivo, por tanto se siente limpio de culpa; libre de angustia; no se ha comprometido frívolamente con la amada. Y, es más, cuenta a su favor, o mejor dicho en su contra, con una advertencia divina[102]; no obedece a las propias sutilezas, como hacen los amantes desdichados. Y es evidente que la profecía le hace tan desdichado como a la novia e, incluso, más aún, puesto que él es la causa de cuanto ocurre. Pues, si bien es cierto que las augures sólo a él predijeron la desgracia, cabe preguntarse si ésta no será de una especie tal que al abatirse sobre él no alcanzará a la dicha conyugal. ¿Qué puede hacer? 1.º) ¿Callar y celebrar la boda, esperando que quizás la desgracia no ocurra inmediatamente? Si obro así habrá Vencido en mí el amor y no he temido hacerme desgraciado, pero debo callar, o de lo contrario echaría también a perder este breve tiempo de dicha. Esta actitud puede parecer plausible, pero no lo es en absoluto, pues obrando así ofende a la muchacha. Con su silencio convertiría en cierto modo en cómplice a la joven, porque si ella hubiese sabido, nunca habría accedido a tal unión. Y el joven, llegada la calamidad, no sólo habría de soportar su desgracia, sino también las consecuencias de su silencio: La justa indignación de ella porque él había callado. 2.º) ¿Deberá callar y no celebrar el matrimonio? En ese caso queda envuelto en la mistificación y se anula a sí mismo en su relación con la muchacha. Es posible que una solución así hubiera agradado a la estética. La catástrofe se produciría entonces de manera análoga a la verdadera, con la diferencia de que, en el último momento, daría una explicación, que llegaría demasiado tarde, pues ya no quedaría otro remedio —considerado estéticamente— sino dejarlo morir…, a no ser que esta

ciencia posea los medios requeridos para anular lo profetizado. Con todo, y por muy grandioso que pueda ser, este modo de obrar comporta un insulto a la muchacha y a la autenticidad de su amor. 3.º) ¿Debe hablar? Pero no olvidemos que nuestro héroe tiene suficiente dosis de poeta en su espíritu para no poder considerar lo que está ocurriendo como una simple operación comercial fallida. Si habla, todo se convierte en una simple historia de amor desgraciado de la misma especie que la de *Axel y Valborg*[103][104]. Nos hallamos ante una paradoja que el mismo cielo separa. Pero este divorcio debemos interpretarlo de forma algo diferente, pues es un resultado de la libre capacidad de actuar del ser humano. La peculiar dificultad de esta cuestión, considerada desde el punto de vista de la dialéctica, es la siguiente: la desgracia solamente se debe abatir sobre el prometido. Esta pareja no encuentra, como en el caso de Axel y Valborg, una expresión común de su dolor, pues el cielo separa a Axel y Valborg por idénticos motivos y en idéntica situación. Si aquí nos hallásemos en una situación semejante, cabría pensar en la posibilidad de encontrar una salida: el cielo no recurre a ninguna fuerza visible para separarlos, sino que les encomienda a ellos mismos la tarea, de modo que bien se puede suponer que ambos, puestos de acuerdo, se deciden a desafiar al cielo y a las desgracias con que amenaza.

Pero la ética exige que el novio hable. Su heroísmo consistirá entonces esencialmente en la renuncia a la magnanimidad estética que *in casu*[105] no puede resultar jamás sospechosa de ese toque de vanidad que puede haber en estar oculto, puesto que le resulta evidente que hace desgraciada a la muchacha. La realidad de este heroísmo depende sin embargo de que él haya tenido una posibilidad y haya luego dejado de tenerla, pues, de lo contrario, sobrarían héroes en nuestra época, la cual ha conseguido un tan alto grado de virtuosismo en el arte de la falsificación, que es capaz de realizar lo grandioso saltando limpiamente por encima de las dificultades intermedias.

Pero ¿qué razón de ser tiene este esquema trazado por mí cuando no pienso ir más allá del héroe trágico? Pues la de que existen bastantes posibilidades de que pueda arrojar algo de luz sobre la paradoja. Y todo depende, entonces, de la relación en que se encuentra el novio respecto a la

predicción de los augures, la cual, sea de un modo o sea de otro, se convierte en el elemento decisivo de su vida.

¿Es *publici juris* esta predicción? ¿O es un *privatissimum*? La escena ocurre en Grecia; todos son capaces de comprender la predicción de un augur, y no sólo quiero dar a entender con esto que el hombre de la calle puede comprender su contenido literal, sino que puede comprender además que un augur anuncia al Particular la voluntad del cielo: la predicción del cielo no sólo resulta comprensible al héroe sino a todos, y con ello no se produce una relación privada con la divinidad. Independientemente de lo que el novio pueda hacer, ocurrirá lo que ha sido profetizado, pero lo que no conseguirá ni obrando ni absteniéndose de obrar es entrar en una relación más estrecha con la divinidad: no se convertirá en objeto de su gracia o de su cólera. Cualquiera puede comprender tan perfectamente como el héroe cuál será el resultado, pues no nos encontramos ante una escritura secreta de la que sólo el héroe conoce la clave. De modo que, si desea hablar, puede hacerlo, y los demás le comprenderán sin dificultad alguna. Y, si prefiere callar, lo hará en virtud de que, siendo el Particular, pretende estar por encima de lo general y quiere ilusionarse con toda suerte de elucubraciones fantásticas acerca de cómo su prometida olvidará muy pronto este pesar, etc. Si, en cambio, no le hubiese sido anunciada la voluntad del cielo por un augur, si el aviso hubiera llegado a su conocimiento de modo enteramente privado, si todo se hubiera desarrollado como una relación personal y privada, nos encontraríamos entonces con la paradoja —en caso de que exista (pues mi consideración es dilemática)— de que, queriendo, no podría hablar[106]. Entonces no podrá regocijarse en su silencio, sino que sufrirá, si bien con ello tendrá la certeza de lo legítimo de su posición. Su silencio no estará en ese caso motivado en que él quiere como el Particular colocarse en una relación absoluta con *lo general*, sino porque ha entrado como particular en una relación absoluta con lo absoluto.

Y me imagino que podría encontrar allí el reposo, en tanto que su magnánimo silencio sería continuamente, perturbado por las exigencias de la ética. Sería muy de desear que la estética se decidiese por fin a comenzar allí donde ha terminado durante tantos años: en esa ilusoria magnanimidad. Si así lo hiciese, se encontraría trabajando directamente en pro de lo

religioso, pues este poder es el único que puede salvar a la estética en la lucha que mantiene contra la ética. La reina Isabel, sacrificando al Estado su amor por Essex, firma su sentencia de muerte. Fue un gesto heroico aun cuando entraba también un tanto en juego su amor propio herido, pues él no le había enviado el anillo. Sabemos que lo había hecho, pero había mediado la maldad de una dama de la corte, la cual lo había retenido. Isabel, según se dice *ni fallor*[107], lo supo luego: durante diez días estuvo con un dedo metido en la boca, mordisqueándolo, sin decir palabra, y al cabo de ellos, murió.

Éste es un tema muy indicado para un poeta que, eso sí, sepa abrir la boca; de lo contrario puede servirle a lo sumo a un maestro de *ballet* con quien se confunde al poeta de nuestros días con demasiada frecuencia.

Y ahora quiero presentar un esquema en el sentido de lo demoníaco. Con tal objeto utilizaré el cuento de Inés y el tritón[108]. El tritón es un seductor que emerge desde su escondite del fondo del abismo y, lleno de salvaje deseo, se apodera de la inocente flor que, en la plenitud de su gentileza, se encontraba en la orilla —su soñadora cabeza inclinada escuchando el murmurar de las olas— y la despedaza. Así han narrado siempre los poetas esta historia. Pero introduzcamos nosotros algunos cambios: el tritón no es un seductor; se ha dirigido a Inés; a continuación, usando de palabras tan bellas como lisonjeras y hábiles, ha despertado en la muchacha sentimientos dormidos hasta entonces; ella cree haber encontrado en el tritón lo que su mirada buscaba debajo de las olas. Quiere entonces irse con él. El tritón la levanta en sus brazos. Inés rodea con los suyos su cuello: se abandona confiada, con toda su alma, al que sabe más fuerte que ella; el tritón entra con su carga en el agua, y ya se inclina sobre su superficie para lanzarse a las profundidades con su botín… Inés le mira una vez más a los ojos, sin temor, sin vacilación, sin orgullo por su dicha, sin la embriaguez del deseo, con absoluta fe, con toda la humildad de la más humilde de las flores, como ella se sabe; con la más generosa de las confianzas le entrega todo su destino en esa mirada. Y ¡oh maravilla! El mar deja de bramar, su indómita voz enmudece, el frenesí de la naturaleza, a quien el tritón debe su fuerza, le abandona de golpe, y la calma más completa se apodera de todo el ambiente… Inés continúa mirándole del

mismo modo. Y el tritón comprende que no puede hacer frente al poder de la inocencia; su elemento le ha traicionado: no puede seducir a Inés; y la devuelve a su mundo dejándola donde la encontró y le dice que sólo había pretendido mostrarle la belleza del mar en calma: Inés le cree. Después da la vuelta y regresa solo; el mar muge de nuevo, pero más salvajemente muge la desesperación en el pecho del tritón. Puede seducir a Inés, puede seducir a cien jóvenes como ella y embelesar a cualquier muchacha que se proponga. Pero Inés ha vencido, y el tritón la ha perdido para siempre, y sólo como presa podría ser suya: él no puede pertenecer fielmente a ninguna muchacha, pues no es más que un tritón.

Me he tomado la libertad de cambiar un poco al tritón y también de mejorar un tanto a Inés[109], pues en el cuento original, la muchacha no está completamente libre de culpa, y por otra parte sería una necedad facilona y un insulto al sexo femenino pensar que se pueda llevar a término un acto de seducción sin que la muchacha no haya tenido culpa alguna. La Inés de la fábula es —si se me permite modernizar un poco mi vocabulario— una mujer ávida de lo interesante, y cuando una mujer es así, puede tener bien seguro que no lejos de ella anda siempre rondando un tritón, pues éstos las descubren a ojos cerrados y se lanzan sobre ellas como el tiburón sobre su víctima. Por eso es muy tonto pensar (quizás ha sido un tritón el que ha propalado este rumor) que estar en posesión de eso llamado una culturita puede proteger a una joven contra los seductores. No, la vida es más justa e igualitaria, y sólo hay una protección contra el seductor: la inocencia.

Concedamos ahora al tritón la conciencia humana y supongamos a su condición de duende marino una preexistencia humana en cuyas consecuencias se ha visto envuelta su vida. Nada le impide convertirse en un héroe, puesto que el paso que da ahora le redime de todo. Inés lo salva; el seductor queda aniquilado, cede ante el poder de la inocencia; ya nunca más volverá a seducir. Pero en ese mismo instante dentro de él entablan batalla dos potencias, disputándoselo: el arrepentimiento y el arrepentimiento con Inés. Si vence el arrepentimiento, permanecerá oculto, pero si Inés y el arrepentimiento se apoderan de él, se convierte en manifiesto.

Si el tritón, lleno de arrepentimiento, permanece oculto, será entonces él quien hará desgraciada a Inés, porque ella lo amaba con toda la fuerza de su inocencia; ella creía que en el momento que pareció diferente ante sus ojos, aunque intentaba ocultar esta transformación, sólo intentaba mostrarle la hermosura de la mar en calma. Y, entonces, el tritón, se siente aún más desgraciado en su pasión, porque amaba a Inés con una multitud de pasiones y habrá de cargar ahora con una nueva culpa. Entonces interviene el elemento demoníaco del arrepentimiento y le explica que ése es precisamente su castigo, y que tanto mejor cuanto más le atormente.

Si él ahora se abandona a lo demoníaco, quizás hará un intento para salvar a Inés, puesto que en cierto aspecto es posible salvar a una persona con la ayuda del mal. Sabe que Inés lo ama. Si pudiera desarraigar ese amor de la muchacha, estaría salvada en cierto modo. Pero ¿cómo lograrlo? Es de presumir que si se decidiese a hacer una confesión simple y llana produciría el disgusto de la muchacha. También puede intentar despertar a la vida todas las oscuras pasiones que anidan dentro de Inés: la irritará, la hostigará, ridiculizará su amor y herirá su amor propio. No se ahorrará ningún tormento, pues ésa es la profunda contradicción que se da en lo demoníaco; y bajo muchos aspectos, hay infinitamente mayor bondad en lo demoníaco que pueda haber en las personas triviales. Cuanto más egoísta sea Inés, tanto más fácil será engañarla (solamente los muy inexpertos pueden creer que resulta fácil engañar a la inocencia; la vida cuenta con amplios recursos y para el astuto la tarea más sencilla es la de engañar a los astutos), pero con esto aumentarán los sufrimientos del tritón. Cuanto más perfecto sea su engaño tanto más pudorosamente esconderá Inés la pasión que él le inspira; ella echará mano de todos sus recursos, los cuales no conmoverán al tritón, sino que lo atormentarán.

Auxiliado por lo demoníaco, el tritón podrá convertirse en el Particular y, como tal, hallarse por encima de lo general. Del mismo modo que lo divino, lo demoníaco tiene la propiedad de hacer ingresar al Particular en una relación absoluta con ello. Ésta es la analogía, reverso de la paradoja, de la que hablamos. Presentan ambos, pues, una cierta semejanza que puede inducir a engaño. Por esto, el tritón puede adoptar como prueba visible de que su silencio está justificado el hecho de que lo sufre en todo su dolor. Sin

embargo no hay duda alguna de que puede hablar. Si rompe su silencio se puede convertir en un héroe trágico, y en mi opinión, en un héroe grandioso. Pero hay muy pocos capaces de comprender dónde reside lo grandioso[110]. Habrá de tener entonces el valor suficiente para librarse de todo espejismo acerca de su capacidad de hacer feliz a Inés con sus artimañas; habrá de tener el coraje —hablando en términos humanos— de frustrar las ilusiones de la muchacha. Quiero añadir una breve indicación de orden psicológico: cuanto más egoístamente se haya comportado Inés, tanto más engañador resultará su espejismo; y aún hay más: no es de descartar que pueda ocurrir realmente que —hablando en términos humanos— no sólo salve a Inés, sino que también haga brotar dentro de ella algo extraordinario, pues un demonio sabe suscitar fuerzas hasta de la persona más débil, y puede también abrigar, a su manera, las mejores intenciones en relación a un ser humano.

El tritón ha alcanzado una cumbre dialéctica. Si el arrepentimiento le redime de lo demoníaco, se le presentará dos posibles caminos: o bien puede mantenerse apartado y permanecer en lo recóndito, pero sin confiar en su discreción, y en este caso no entrará nunca como el Particular en una relación absoluta con lo demoníaco, sino que encontrará el reposo en la contra-paradoja de que la divinidad salvará a Inés (así habría efectuado el movimiento la Edad Media, pues según la concepción de aquella mentalidad es evidente que el tritón está destinado al claustro), o bien se puede salvar gracias a Inés. Pero no debemos entender esto en el sentido de que pudiese quedar libre, gracias al amor de Inés, de la posibilidad de seguir siendo en adelante un seductor (intento de salvación característico de la estética, que no tiene en cuenta lo esencial: la continuidad de la vida del tritón); en ese aspecto está salvado; está salvado en la medida en que deviene manifiesto. Y se casa con Inés. Con todo, habrá de recurrir a la paradoja, porque cuando el Particular ha salido de lo general por propia culpa, sólo podrá reingresar allí entrando como el Particular en una relación absoluta con lo absoluto. Llegado a este punto quiero hacer una indicación con la que añadiré algo nuevo a lo dicho anteriormente[111]: el pecado no es la primera inmediatez; el pecado es una inmediatez posterior. Desde el punto de vista de la paradoja demoníaca, el Particular se encuentra ya en el

pecado por encima de lo general, pues es una contradicción de lo general el exigir su propia realización de aquel que carece de la *conditio sine qua non*. Si la filosofía que tanto piensa en otras cosas pensase también que un hombre se puede decidir a obrar en conformidad con sus enseñanzas, el resultado que se seguiría daría material para una curiosa comedia. Una ética que ignora el pecado resulta una ciencia completamente inútil; pero, si acepta el pecado, se sale entonces *eo ipso*[112] de sí misma. La filosofía enseña que se debe suprimir lo inmediato, lo cual es cierto; pero lo que ya no es cierto es que el pecado, lo mismo que la fe, pueda ser, sin requisitos previos, lo inmediato.

Mientras me muevo en esas esferas, todo transcurre sin dificultades, pero lo dicho tampoco puede servir para explicar a Abraham, puesto que éste no se ha convertido en el Particular gracias al pecado, sino que, muy al contrario, era un hombre justo elegido por Dios. Sólo aparece con claridad la analogía con Abraham cuando el Particular se encuentra en grado de cumplir lo general, y en ese momento se repite la paradoja.

Por eso puedo comprender los movimientos del tritón, y sin embargo no soy capaz de comprender a Abraham, pues el tritón intenta realizar lo general recurriendo precisamente a la paradoja. Pues si continúa oculto y se inicia en todos los tormentos del arrepentimiento, se convertirá en un demonio y como tal resultará aniquilado. Si permanece oculto, pero considera poco prudente tratar de liberar a Inés martirizándose a sí mismo en la servidumbre del arrepentimiento, conseguirá sin duda la paz, pero estará perdido para este mundo. Pero si se manifiesta y se deja salvar por Inés, será entonces el ser humano más grandioso que me cabe imaginar, pues la estética es la única en creer, en su frivolidad, que aprecia la fuerza del amor en su justo valor, cuando hace que quien está perdido alcance el amor de una muchacha inocente, y espera que se salvará por ello; sólo la estética podía incurrir en el error de creer a la muchacha una heroína, cuando en realidad el único héroe es el tritón. Éste no puede, en consecuencia, pertenecer a Inés, sino cuando, una vez cumplido el movimiento infinito del arrepentimiento, hace aún otro movimiento: movimiento en virtud del absurdo. Puede realizar por sus propios medios el movimiento del arrepentimiento, pero, al tener que agotar todas sus fuerzas

en semejante tarea, le resulta luego imposible volver a su estado anterior y hacerse con la realidad. Si falta la suficiente pasión, si no se cumple ninguno de los dos movimientos, si uno malgasta su existencia en arrepentirse un poquito creyendo que todo irá por sus pasos, se habrá renunciado de una vez para siempre a vivir en la idea; se puede así alcanzar con suma facilidad el punto más alto, y una vez allí ayudar a otros a alcanzarlo; es decir, engañarse a uno mismo y engañar a los demás, alimentando la esperanza de que hay que obrar en el mundo del espíritu del mismo modo que en una partida de cartas, donde reina el azar. Resulta tan digno de reflexión como curioso el que precisamente en esta época nuestra —donde las acciones grandiosas están al alcance de cualquiera se halle tan difundido el dudar de la inmortalidad del alma[113], pues es evidente que basta con haber realizado realmente el movimiento del infinito para no dudarlo. Las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe, es decir, con valor de prueba. Por fortuna, la vida es más caritativa y fiel de lo que suponen ciertos sabios, y no excluye a nadie, ni siquiera al más humilde; no engaña a nadie, porque en el mundo del espíritu sólo resulta engañado el que se engaña a sí mismo. Según la opinión general —a la que me adhiero, pues también es la mía— no es más grande quien ingresa en el claustro; con esto no quiero dar a entender que cualquier sujeto de nuestra época —en la que nadie ingresa en el claustro— sea superior a las almas profundas y rigurosas que allí encontraron reposo. ¿Cuántos hay en nuestra época con la pasión necesaria para reflexionar sobre la cuestión y juzgarse a sí mismos con toda honestidad? La sola idea de cargar con el tiempo sobre la conciencia, y dejar que en su insomne infatigabilidad escrute todo pensamiento digno de entretenerse en él, de modo que si no se hace a cada instante el movimiento en virtud de cuanto hay de más noble y sagrado en el interior del hombre, se puede descubrir[114] con angustia y terror, y si no es posible de otra manera, hacer surgir por medio de la angustia, la oscura actividad que se esconde en toda vida humana, mientras que viviendo en compañía de los demás uno se olvida y escapa fácilmente de todo ello y se mantiene en pie de mil diversos modos y encuentra la ocasión de comenzar otra vez a partir de cero; yo creo que bastaría con esta idea, considerada con el respeto debido, para disciplinar a muchos de nuestros contemporáneos, a

esos que creen haber alcanzado ya el punto más alto. Pero muy pocos se preocupan hoy de tales consideraciones, pues existe la creencia de que se ha alcanzado la cúspide de la sabiduría, aunque, a decir verdad, ninguna época ha caído en lo cómico en tal alto grado como la nuestra. Y lo que parece increíble es que nuestro tiempo no haya todavía engendrado, por una *generatio aequivoca*, su héroe, es demonio que representará inexorablemente el tremendo drama de hacer reír a toda la época sin que ésta repare en que se está riendo de sí misma. O ¿es que merece esta vida otra cosa que no sea la risa, cuando ya a la edad de veinte años se ha alcanzado la más alta cima? Y, sin embargo, ¿qué movimiento elevado nos ha ofrecido este tiempo que ya no ingresa en el claustro? Impera una lamentable filosofía de la vida, una lastimosa sensatez y miserable cobardía que villanamente intenta que los hombres imaginen haber llevado a término las más altas empresas, impidiéndoles taimadamente emprender otras más modestas. A quien cumplió el movimiento del claustro sólo le queda la posibilidad de uno más: el del absurdo. ¿Cuántos, en nuestra época, comprenden lo que es el absurdo, cuántos viven habiendo renunciado a todo o habiéndolo obtenido todo, cuántos son lo bastante sinceros para reconocer de lo que son capaces y de lo que no lo son? ¿Y no es también cierto que, cuando, por casualidad, encontramos uno de ellos, es generalmente entre las personas menos instruidas y en buena parte entre las mujeres? El tiempo se manifiesta en una especie de *clarividencia* del mismo medo que un demoníaco se manifiesta siempre sin comprenderse a sí mismo, sin darse cuenta de las limitaciones; por eso requiere una y otra vez lo cómico. Si la verdad fuera esto lo que el tiempo necesita, se podría escribir una nueva pieza teatral en la que se hiciera blanco de las risas a un personaje que moría de amor, o mejor ¿no le sería más útil a nuestra época que tal cosa ocurriese entre nosotros, para poder ser testigos de semejante suceso y así, de una vez, conseguir el valor para creer en la potencia del espíritu y dejar por fin de reprimir lo mejor que albergamos dentro de nosotros mismos y no ahogarlo envidiosamente en otros recurriendo al ridículo? ¿Necesitará verdaderamente nuestra época la ridícula *Erscheinung* de un resucitado para tener algo de qué reírse? ¿O más bien estará necesitada de que una entusiasta figura similar trajese a la memoria lo que había olvidado?

Si se quiere inspiración para semejante pieza, que al no contar con el movimiento que cumple la pasión del arrepentimiento resultará más conmovedora, se puede echar mano de la narración del libro de Tobías. El joven Tobías quiere desposar a Sara, hija de Raquel y Edna. Pero una lamentable fatalidad se cierne sobre la muchacha: ha sido entregada a siete esposos consecutivos, todos los cuales han perecido en la cámara nupcial. Respecto a lo que pretendo, es éste, creo yo, el punto débil de la historia, cuando nuestra mente se representa las siete tentativas infructuosas de matrimonio de una muchacha que está siete veces casi a punto de lograrlo; es muy parecido a lo que le ocurre al estudiante suspendido siete veces en el mismo tema. Pero en el libro de Tobías el acento está puesto en otro punto, y entonces los siete intentos aumentan la fuerza dramática, porque la magnanimidad del joven Tobías resulta más grande, dado que, por una parte, es el único hijo que tienen sus padres (6-15), y por otra, a causa de la multiplicada evidencia con que se presenta una circunstancia terrible.

No consideremos ese dato. Sara aparece ahora ante nosotros como una muchacha que nunca ha amado, que todavía guarda en la beatitud de su adolescencia su prodigioso derecho de prioridad en la existencia, su *Vollmachtbrief züm Glucke*[115]: poder amar a un hombre con todo su corazón. Y, sin embargo, es más desgraciada que nadie, pues sabe que el demonio, enamorado de ella, matará al novio en la noche de bodas. He leído muchas historias tristes, pero dudo que se hable en algún otro lugar de un dolor como el que encierra la existencia de esta joven. Si siquiera la desgracia hubiese venido de fuera, cabría la posibilidad de encontrar algún consuelo. Cuando la vida no concede a una persona aquello que le habría hecho feliz, puede servir de consuelo pensar que se hubiera podido tener. Pero la profunda tristeza que el tiempo no sabrá jamás curar ni mitigar es saber que todo es inútil por mucho que la vida haga. Hay unas palabras de un autor griego que en su sencillez e ingenuidad esconden un infinito de ideas: πάντως γάρ ούδείς,'Έρωτα εφυγεν ή φεώξεται μέχρι άν κάλλσς ή καί οφθαλμοι βλέπωσιν (*Longi Pastoralia*, Prólogo, 4)[116]. Muchas jóvenes ha habido que han sido desafortunadas en el amor, pero con todo *hubieron de llegar a serlo*, mientras que Sara lo era antes de serlo. Es muy duro no encontrar la persona a quien entregarse, pero es *inefablemente* duro

no poder entregarse en absoluto. Una muchachita se entrega y entonces se dice: a partir de este momento ha dejado de ser libre, pero Sara no había sido libre nunca, a pesar de que nunca se había entregado. ¡Es muy duro para una muchacha ser engañada después de haberse entregado!, ¡¡pero a Sara se la había engañado antes de entregarse!! ¡Cuánta tristeza en ciernes cuando Tobías se quiere desposar con ella! ¡Qué ceremonias nupciales! ¡Qué preparativos! Ninguna joven fue tan engañada como Sara, pues a ella le engañaron en la mayor de las felicidades, en esa riqueza suprema que es el patrimonio de la más pobre de las doncellas: se vio burlada en la seguridad de la entrega, a la que hay que darse con un abandono sin límites, ni trabas; y antes se hubo de alzar el humo después de que el corazón y el hígado del pez fueron depositados sobre los candentes carbones (*Tobías*, cap. 8)[117]. Y pensando cómo habrá de separarse la madre de la hija, cuando ésta, defraudada de todo, habrá de defraudar más tarde a la madre en lo más hermoso. ¡Hay que leer la narración! Edna, que ha preparado la cama, lleva hasta allí a Sara, y llora y acoge el llanto de la hija. Y le dice: «¡Ten valor, hija mía! ¡Que el Señor del cielo y la tierra cambie tu tristeza en alegría! ¡Ten valor, hija mía!». Pero, continuemos leyendo lo que sucedió después del desposorio, si es que no nos lo impiden las lágrimas: Y cuando los dos estuvieron dentro solos, Tobías se alzó del lecho y dijo: «¡Levántate, hermana, y roguemos al Señor que se apiade de nosotros!» (8-4).

Apostaría ciento contra uno que, si un poeta lee esta historia y se decide a cantarla, haría del joven Tobías la figura central. Es muestra de noble heroísmo el arriesgar la vida cuando el peligro es tan evidente, como la narración nos viene a recordar por segunda vez; a la mañana siguiente a la noche de bodas, dice Raquel a Edna: «Manda allí a una de las sirvientas para que compruebe si está vivo, pues si ha muerto lo enterraré de modo que nadie venga a saberlo» (8-13). Ese heroísmo será el tema del poeta. Yo, sin embargo, me tomo la libertad de proponer otro: no hay duda de que Tobías se ha mostrado intrépido, y su conducta ha sido la de un caballero, pero un hombre a quien faltase el valor para semejante empresa sería un miserable que desconoce lo que es amor y lo que quiere decir ser hombre, y no sabe qué es aquello que vale la pena de ser vivido; tampoco ha

comprendido el pequeño secreto de que es mejor dar que recibir y no tiene ni la más vaga sospecha de la grandeza que encierra el obrar así; que es mucho más difícil recibir que dar, es decir, cuando se ha tenido el valor de aceptar la privación sin convertirse en un cobarde en el momento crítico. ¡No! ¡Sara es la verdadera heroína de este drama! Y es a ella a quien quiero acercarme como nunca me he acercado a ninguna muchacha, o como nunca sintió mi espíritu la tentación de acercarse a aquellas otras jóvenes cuya historia he leído. Pues ¡qué amor a Dios no será menester para querer dejarse curar cuando ya desde el comienzo todo está arruinado, y no por la propia culpa, cuando desde el principio es uno un ejemplar fallido de la especie humana! ¡Cuánta madurez ética no será necesaria para cargar con la responsabilidad de consentir que el ser amado acometa tan atrevida empresa! ¡Qué humildad ante los demás! ¡Qué fe en Dios había en ella para no odiar en un movimiento inmediato al hombre a quien todo debe!

Imaginemos que Sara es un hombre y nos hallaremos en presencia de lo demoníaco. La naturaleza noble y orgullosa puede soportarlo todo, excepto una sola cosa: la compasión. Este sentimiento implica una ofensa que sólo le puede ser inferida por un poder superior, pues por sí misma nunca se convertirá en objeto de compasión. Si pecó, podrá soportar el castigo sin desesperarse, pero que se convierta, ya desde el seno materno, y sin que ella haya podido intervenir en nada, en una víctima de la compasión, es un aroma que sus narices no pueden soportar. La compasión tiene una curiosa dialéctica: en un primer momento señala la culpa y, a continuación, deja de tenerla en cuenta; por eso, al estar predestinado a la compasión se va haciendo más terrible en la medida que el infortunio del individuo procede en la dirección de lo espiritual. Pero Sara está libre de culpa; ha sido arrojada, como presa, a todos los sufrimientos, y a ellos habrá de sumar el martirio ocasionado por la compasión de los demás, pues incluso yo, aun admirándola más de lo que Tobías la amaba, incluso yo no puedo por menos de exclamar ¡pobre muchacha!, cada vez que menciono su nombre. Poned un hombre en el lugar de Sara y hacedle saber que, si llega a amar a una muchacha, un espíritu venido del infierno matará a su amada la misma noche de las nupcias; es muy posible que elija entonces lo demoníaco, que se encierre en sí mismo y diga, del mismo modo que una naturaleza

demoníaca que hablase en secreto: «Gracias, no soy amigo de ceremonias y extravagancias; no tengo ningún deseo de gustar el placer del amor, pues puedo convertirme en un Barba Azul, y encontrar mi deleite contemplando la muerte de la muchacha en su misma noche nupcial». Por lo general se oye hablar muy poco de lo demoníaco, aunque es un tema lo suficientemente importante —y en particular en la época actual— como para merecer una cumplida exploración, y aunque el observador, siempre que sepa cómo ponerse *en contacto* con el demonio, puede, por lo menos ocasionalmente, utilizar a cualquier persona. En ese aspecto de la exploración, Shakespeare ha sido y siempre será un héroe. A ese horrible demonio, la más demoníaca de las figuras de Shakespeare ha descrito, y lo ha hecho con incomparable maestría, a ese duque de Gloucester (más tarde Ricardo III), ¿qué es lo que convirtió en demonio? Evidentemente su negativa a soportar la compasión a que había sido destinado desde su infancia. Su monólogo del primer acto de Ricardo III vale más que todos esos sistemas éticos que no tienen noticia alguna de los espantos de la existencia o de su explicación:

Ich, roh geprägt, und aller Reize baar,
Vor leicht sich drehinden Nymphen mich zu brüsten;
Ich, so verküzzt um schönes Ebenmass
Geschändet von der tückischen Natur,
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt.
In diese Welt des Athmens, halb Kaum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend
Dass Hunde bellen, hink'ich wo vorbei[118]

No se puede salvar a naturalezas como la de Gloucester haciéndolas entrar por mediación en la idea de sociedad. De hecho la ética juega con estas personas del mismo modo que se estaría burlando de Sara si le dijese: ¿Por qué no expresas lo general y te casas? Las naturalezas de esta especie se encuentran ya desde un principio en la paradoja, y no son bajo ningún aspecto más imperfectas que las otras; lo que ocurre es que, o bien se hunden en la paradoja demoníaca, o bien se salvan en la paradoja divina. Siempre se ha dado por supuesto que brujas, duendes y seres semejantes eran deformes, y es indudable que todos tendemos, cuando contemplamos

una persona deforme, a relacionar la imagen física con el concepto de depravación moral. ¡Qué monstruosa injusticia!, pues se da exactamente la circunstancia contraria: ha sido la vida misma quien los ha deformado del mismo modo que podría hacer una madrastra con unos niños. El hecho de que desde el comienzo de la naturaleza o de la historia se esté colocado fuera de lo general es el origen de lo demoníaco, pero el individuo no tiene ninguna culpa de ello. El judío de Cumberland es también, por tanto, un demonio[119], pese a dedicarse a hacer el bien. También se puede manifestar lo demoníaco en forma de desprecio por los seres humanos, desprecio que —obsérvese bien— no lleva al individuo demoníaco a comportarse despreciativamente, sino que, al contrario, encuentra su fuerza en la conciencia en que está de ser mejor que quienes le juzgan. Habrían de ser siempre los poetas quienes en casos semejantes diesen la alarma inmediata. Pero ¡sólo Dios sabe a qué lecturas se entregan los jóvenes versificadores de hoy! Sus estudios consisten, en su mayor parte, en aprenderse las rimas de memoria. ¡Dios sabe qué misión tienen en la vida! Yo no sabría decir en estos momentos si no tienen otra utilidad que la de suministrar una prueba edificante de la inmortalidad del alma, de modo que uno se pueda consolar diciendo de ellos lo que *Bagessen*[120] dice de *Kildevalle*, nuestro poeta urbano: si él se hace inmortal, inmortales con él nos hacemos nosotros. Lo que aquí se ha dicho respecto a Sara, relacionándolo especialmente con la producción poética y considerándolo por lo tanto como una imaginaria suposición, resulta plenamente significativo si nos decidimos a ahondar, con interés psicológico, en el sentido que encierra esta vieja sentencia: *nullum unquam existit magnum ingenium sine aliqua dementia*[121]. Pues esta *dementia* es el sufrimiento que debe soportar el genio en la existencia; yo diría que es la manifestación de la envidia divina, mientras que lo genial es la expresión del favor divino. El genio se encuentra de este modo, y ya desde el principio, desorientado respecto a lo general y colocado en relación con la paradoja, sea porque, desesperado por su limitación que transforma ante sus ojos su omnipotencia en impotencia, busca una garantía demoníaca, y, en consecuencia, no la quiere confesar ni ante Dios ni ante los hombres, sea porque se afirma por vía religiosa en su amor a la divinidad. Me parece que podemos encontrar aquí suficientes cuestiones

psicológicas a las que se podría consagrar de muy buena gana toda una existencia, y sin embargo es muy raro oír a alguien hablar de ellas. ¿Qué relación existe entre locura y genio? ¿Se puede extraer uno de otro? ¿En qué sentido y hasta qué punto es el dueño de su locura? Aunque queda fuera de duda que lo es hasta cierto grado, ya que en caso contrario sería simplemente un orate. Pero son necesarios mucha delicadeza y mucho amor para tratar adecuadamente estas cuestiones: es muy difícil observar a quien posee una mente superior a la propia. Si uno, considerando debidamente esta dificultad, se dedica a leer las obras de algunos de los escritores más geniales, sería quizá posible —alguna que otra vez y a costa de muchos esfuerzos— descubrir algo.

Quiero todavía detenerme a considerar otro caso: el de un Particular que tratara de salvar lo general en virtud de su permanecer oculto y su silencio. Para ello recurriré a la leyenda de *Fausto*. Fausto duda siempre[122], es un apóstata del espíritu que camina por la senda de la carne. Así es como lo ven los poetas, que mientras repiten incansablemente que cada época tiene su Fausto, se revelan uno a otro infatigablemente para recorrer una y otra vez el mismo trillado sendero. Introduzcamos una pequeña variación. Fausto κατέξοχήν, el que siempre duda, pero es también una naturaleza simpática. Incluso en la interpretación que hace Goethe de Fausto, echo en falta un sentido psicológicamente profundo en las conversaciones interiores que este irresoluto mantiene consigo mismo acerca de sus dudas. En nuestra época, cuando todos han experimentado la duda, no ha habido aún un solo poeta que haya dado un paso en esta dirección. Yo les ofrecería de muy buena gana, como papel, bonos de la Corona[123] para que ellos consignasen por escrito el inmenso caudal de experiencias que han almacenado sobre el tema, pero me temo que apenas llegarían a ocupar con su escritura algo más que el pequeño margen de la izquierda.

Sólo obrando así se puede asomar Fausto dentro de sí mismo; sólo así puede tener la duda aspecto poético; sólo así puede descubrir en la realidad todos los sufrimientos que ésta trae consigo. Se entera entonces de que el espíritu es quien sustenta la existencia y que la seguridad y alegría en que viven los hombres no tienen su fundamento en la fuerza del espíritu, sino que se explican fácilmente como una beatitud irreflexiva.

En su calidad de sujeto que duda, en su calidad de dudador está por encima de todo esto, y si alguien quiere engañarlo tratando de hacerle creer que ya ha transitado el camino de la duda, descubre la treta sin el más mínimo esfuerzo; pues todo hombre que ha cumplido un movimiento en el mundo del espíritu, es decir, un movimiento infinito, puede saber en el acto, siempre que oye una réplica, si quien está hablando es un hombre que ha hecho sus experiencias o un barón de Münchhausen. Lo que Tamerlán es capaz de realizar con la ayuda de sus hunos sabe Fausto que lo puede realizar con su duda, sabe que puede llenar de espanto a los hombres, sabe que puede hacer estremecer a la existencia con el ruido de sus pasos, sabe que puede dividir entre sí a los hombres y llenar el aire de alaridos de angustia. Y si lo hace, no será, sin embargo, un Tamerlán, porque en cierto sentido está autorizado con el permiso que le ha concedido el pensamiento. Pero Fausto es una naturaleza simpática, ama la vida, su alma no conoce la envidia; sabe que no puede detener la furia que es capaz de provocar, no busca ninguna gloria erostrática[124], por eso calla; oculta la duda en su alma con más solicitud que la doncella que esconde bajo su corazón el fruto de un amor culpable; trata por todos los medios de ir al paso con los demás, y lo que le ocurre en su interior, allí mismo lo consume, ofreciéndose de este modo a lo general como víctima propiciatoria.

Alguna que otra vez se oye quejarse a la gente porque un excéntrico está desencadenando un vendaval de dudas. Y exclaman: ¡Cuánto mejor habría sido si se hubiera callado! Fausto pone en práctica esta idea. Quien tiene una idea de lo que significa vivir del espíritu, sabe también lo que es el hambre de la duda, y que quien duda está tan ansioso de alimento espiritual como del pan cotidiano. Aunque el dolor que soporta Fausto pueda servir como excelente argumento para demostrar que no ha sido el orgullo lo que le ha motivado, quiero yo, sin embargo, recurrir a una pequeña medida de seguridad que he descubierto del modo más simple. Considerando que se llama a Gregorio de Rimini *tortor infantium*[125] porque suponía que los niños pequeños también se podían condenar, me he sentido tentado de autodenominarme *tortor heroum*, porque soy verdaderamente ingenioso cuando se trata de torturar héroes. Fausto ve a Margarita —no después de haber elegido el placer, pues mi Fausto no elige nunca el placer—, ve a

Margarita no en el espejo cóncavo de Mefistófeles, sino en toda su gentil inocencia, y como su alma ha conservado el amor por los demás, puede por eso enamorarse también de la joven. Pero él es uno que duda y esa duda le ha destruido la realidad, pues mi Fausto vive de tal modo en el interior de la idea que no tiene nada que ver con esos científicos de la duda que se dan a ella en sus cátedras a razón de una hora al semestre y que en el tiempo restante se pueden dedicar a cualquier otra tarea, llevándola a cabo sin intervención del espíritu ni en virtud del espíritu. Él es uno que duda, y aquel que duda está tan hambriento de alimento del espíritu como del cotidiano pan de la alegría. Con todo, permanece fiel a su decisión y calla, no habla a nadie de su duda ni a Margarita de su amor.

Resulta evidente que Fausto es una figura demasiado ideal como para poder contentarse con el simple chismorreo, pues si hablara, o bien conduciría a una discusión general lo que dijese y podría acabar todo sin ningún resultado, o quizá también…, o quizá también… (aquí está latente, como cualquier poeta percibirá fácilmente, lo cómico de esta cuestión, al colocar a Fausto en una irónica relación con esos bufones de comedia barata que en nuestra época corren tras la duda y que recurren a argumentos superficiales para atestiguar que verdaderamente han dudado, presentando, por ejemplo, un diploma de doctor, o bien jurando que han dudado de todo, y ofreciendo como prueba el hecho de que en el curso de un determinado viaje se encontraron como uno que dudaba —se le coloca en relación con estos veloces mensajeros y corredores del mundo del espíritu que con suma presteza descubren ora en uno una sombra de duda, ora en otro una sospecha de fe y van satisfaciendo lo mejor que pueden a su público según éste pide arena fina o arena gruesa[126]—). Fausto es una figura demasiado ideal para calzar pantuflas. Quien no posee la pasión infinita no es ideal, y quien posee la pasión infinita, hace ya mucho que ha salvado su alma de tales pamplinas. Se calla y se sacrifica…, o habla, teniendo la completa conciencia de que va a causar un desconcierto general.

Si calla, la moral lo condena, pues le dice: «Tú debes confesar lo general, y debes hacerlo hablando, y no deberás sentir compasión alguna por lo general». No se debería olvidar este punto de vista, cuando, como sucede a veces, se juzga con severidad a uno que duda porque habla. Y no

me siento inclinado a juzgar con indulgencia ese comportamiento, pero aquí como en todas partes lo importante es que los movimientos se efectúen normalmente. En el peor de los casos, y aunque haga llover todas las desgracias imaginables sobre este mundo por haber hablado, un hombre que duda es mil veces preferible a esos miserables lamineros que quieren probarlo todo y que pretenden encontrar remedio a la duda sin haberla conocido, y que son, por ello, la causa más directa de que la duda surja con una fuerza tan salvaje como ingobernable. Si habla, siembra la confusión, pues si esto no sucede, sólo lo sabrá después, y el resultado, en consecuencia, no servirá de ninguna ayuda ni en el momento de cumplir la acción ni en lo tocante a su responsabilidad.

Si calla bajo su propia responsabilidad, podrá obrar entonces grandiosamente, pero a precio de añadir al resto de su dolor un fermento de *Anfaegtelse*, pues lo general le martirizará sin descanso diciéndole: «Deberías haber hablado; ¿cómo podrás tener la certeza de que no fue una soberbia oculta lo que te llevó a tu decisión?».

Por el contrario, si ese hombre que duda es capaz de convertirse en el Particular que como tal se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto, tendrá una justificación para permanecer callado. En ese caso debe considerar su duda como una falta, y entrar en la paradoja, pero su duda queda curada, aunque esto no excluya que se le pueda presentar otra.

También el Nuevo Testamento aprobaría tal silencio. Podemos encontrar incluso pasajes del Nuevo Testamento que invitan a la ironía, siempre que no se la use para ocultar algo mejor. Pero este movimiento es tan propio de la ironía como cualquier otro cuyo origen esté en ella, pues la subjetividad es superior a la realidad. Hoy no se quiere saber nada acerca de eso, y por lo general no se quiere saber de la ironía más de lo que Hegel dijo de ella[127]. Pero da la casualidad de que Hegel entendía muy poco de ironía y además le guardaba rencor, lo que nuestro tiempo tiene también sus buenas razones para seguir haciendo, pues ha de cuidar de guardarse de la ironía. Se lee en el sermón de la montaña: «Cuando ayunes unge tu cabeza y lava tu rostro, para que los hombres no sepan que estás ayunando». Este pasaje testimonia que la subjetividad es inconmensurable con la realidad, a la que tiene incluso el derecho de engañar. Si esos sujetos que en nuestros

días van por ahí soltando palabras hueras acerca de la idea de comunidad[128] se tomarán la molestia de leer el Nuevo Testamento, es muy posible que cambiaran de modo de pensar.

Pues bien, ¿cómo obró Abraham? No me había olvidado de él: ruego al lector que tenga la amabilidad de hacer memoria y recordar que me he dado a las consideraciones precedentes con el solo fin de arrojar luz sobre la conducta de Abraham. Y no quiero decir con eso que Abraham se nos hará más inteligible, pues resultará aún más evidente la imposibilidad en que nos encontramos de comprenderle; ya dije antes que no soy capaz de comprender a Abraham, sino sólo de admirarlo. También advertí que en ninguno de los estadios descritos se presenta una posible analogía con Abraham; los he expuesto para que cada uno de ellos dentro de la propia esfera permitiese con la declinación de su aguja señalar los límites de la tierra desconocida. Y en el caso de tratarse de una analogía lo sería en relación a la paradoja del pecado, la cual, a su vez, pertenece a otra esfera más sencilla de explicar y que puede explicar a Abraham.

De modo que Abraham calló; no dijo una sola palabra ni a Sara ni a Eleazar ni tampoco a Isaac; pasó por alto tres instancias éticas, porque la ética no tenía para Abraham una expresión más alta que la vida de familia.

La estética permitía el silencio al Particular, es más, se lo exigía, si éste al callar podía salvar a alguien. Esto prueba suficientemente que Abraham no se está moviendo dentro del ámbito de la estética. No calla en modo alguno para salvar a Isaac, y el contenido de su misión, es decir, el sacrificar a Isaac por Dios y por sí mismo, resulta además un escándalo para la estética; ésta puede comprender sin dificultad que yo quiera sacrificarme a mí mismo, pero no que sacrifique a otro por mí. El héroe estético guardaba silencio. Sin embargo, la ética lo condenó porque calló en virtud de su particularidad accidental. Fue su previsión humana lo que le indujo al silencio, y eso no se lo puede perdonar la ética, pues todo conocimiento humano de tal especie es ilusorio; la ética exige un movimiento infinito, reclama la manifestación. El héroe estético puede, por lo tanto, hablar, pero se niega a hacerlo.

El auténtico héroe trágico se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, por lo general; todos sus actos y cada uno de sus movimientos

pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética. Este modo de obrar no conviene a Abraham, que no hace nada en favor de lo general y permanece oculto.

De manera que nos encontramos en presencia de la paradoja; o bien puede estar el Particular como tal Particular en una relación absoluta con lo absoluto, y entonces no es lo ético lo más alto, o Abraham está perdido, pues no es un héroe, ni trágico ni estético.

Podría parecer en estas circunstancia que la paradoja fuese lo más fácil y cómodo de todo. Habré de repetir, una vez más, que quien está convencido de ello no es un caballero de la fe, pues la miseria y la angustia son la única legitimación imaginable, aunque no pueda pensarse en términos de lo general, ya que entonces desaparece la paradoja.

Abraham calla…, pero *no puede* hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. Pues si yo, por ejemplo, no consigo hacerme comprender cuando hablo es evidente que no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción día y noche. Ése es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla. Lo que consuela de esta historia es que me consiente traducirme en lo general. Abraham puede decir ahora las cosas más hermosas que es dado expresar por medio de una lengua, acerca de cuánto ama a Isaac. Pero no es esto lo que ocupa su corazón, sino algo más profundo, el estar dispuesto a sacrificar a su hijo porque es una prueba. Nadie puede comprender este último punto, y por eso todos pueden interpretar equivocadamente el primero. El héroe trágico desconoce esta zozobra. En primer lugar goza del consuelo de poder dar una explicación en relación a cada argumento en contra, de poder brindar a Clitemnestra, a Ingenia, a Aquiles, al coro, y a todo ser viviente, a toda voz nacida de las entrañas de la humanidad, a cualquier pensamiento astuto o angustioso, acusador o piadoso, la oportunidad de ponerse contra él. Puede estar seguro de que cuanto se pueda decir en contra suya ha sido ya dicho, sin piedad e implacablemente…, y que luchar contra sí mismo es terrible…; no debe temer haber pasado por alto un argumento y no tendrá que exclamar como el rey Eduardo IV, al saber el crimen del Clarence:

Wer bat für ihn? Wer kniet'in meinen Grimm
Zu Füssen mir und bat mich überlegen?
Wer sprach von Bruderpflicht? Wer sprach von Liebe[129]*?*

El héroe trágico no conoce la tremenda responsabilidad de la soledad. Es más, tiene el consuelo de poder llorar y lamentarse con Clitemnestra e Ifigenia; y las lágrimas y los gritos alivian, mientras que los suspiros inexpresables martirizan.

Agamenón, en la certeza de que va a actuar, puede preparar rápidamente su alma y le queda todavía tiempo de consolar o exhortar. Abraham no puede hacer eso. Cuando su corazón está conmovido, cuando sus palabras quisieran dar benéfico consuelo al mundo entero, no se atreve a consolar, pues tanto Sara, como Eleazar, como Isaac le dirían: «¿Por qué quieres hacer eso? Es mejor que no lo intentes». Y si él, en su necesidad, quisiera tomar un poco de aliento y abrazar a esos seres que le son queridos, es seguro que, antes de que se acercase al último de ellos, podría provocar la terrible situación de que Sara Eleazar e Isaac, irritados con él, lo considerasen un hipócrita. Es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, *habla en lenguas*.

Puedo muy bien comprender esta necesidad, puedo admirar a Abraham y no temo que alguien, a causa de esta historia, se sienta tentado al fácil deseo de ser el Particular, pero reconozco también que me falta valor para ello y que renuncio con alegría a cualquier perspectiva de llegar más lejos, si esto me fuera aún posible más tarde. Abraham puede en cualquier momento interrumpirlo todo y arrepentirse de todo como si hubiera sido un *Anfaegtelse*, y entonces puede ya hablar, entonces pueden todos comprenderlo…, pero ya no es Abraham.

Abraham no puede *hablar*, pues no puede decir aquello que lo explicaría todo (o sea, lo que haría comprensible todo), no puede decir que es una prueba; y notemos esto: una prueba en que la tentación está constituida por lo ético. Todo el que se encuentra en semejante situación es un emigrante venido de la esfera de lo general. Pero aún menos puede expresar lo que viene a continuación. Como ya demostramos

cumplidamente, Abraham lleva a cabo dos movimientos: hace el movimiento de la resignación infinita renunciando a Isaac (lo que nadie comprende porque es una empresa privada), y a su vez —y en todo momento— lleva a cabo el movimiento de la fe: ése es su consuelo. Dice en consecuencia: «Eso no habrá de suceder y, si llega a suceder, el Señor me dará, en virtud del absurdo, un nuevo Isaac». El héroe trágico, puede, al menos, ver el final de la historia. Ifigenia se somete a la decisión de su padre, hace el movimiento de la resignación infinita y se comprenden el uno al otro. Ingenia puede comprender a su padre porque lo que éste pretende expresa lo general. Pero si en cambio Agamenón lo hubiese dicho. «Aunque la divinidad exige que seas sacrificada, podría suceder también que, en virtud del absurdo, no lo exigiera». Estas palabras resultarían ininteligibles a la hija. Si Agamenón pudiera expresarlo recurriendo a puntos de referencia humanos, Ifigenia lo comprendería sin duda, pero por lo mismo resultaría que Agamenón no habría hecho el movimiento de resignación infinita, de modo que no sería un héroe, y la predicción del augur sería un cuento chino, y toda la situación un *vodevil*.

De modo que Abraham no habló. Sólo una frase suya ha llegado a nosotros: su única respuesta a Isaac, y ella misma contiene la prueba de que anteriormente no había dicho nada. Isaac pregunta a su padre donde está el cordero para el holocausto. Y Abraham responde: «Dios mismo se proveerá de res para el sacrificio, hijo mío».

Quiero considerar con cierto detenimiento esta última frase. Si no la hubiese pronunciado le faltaría algo a esta historia; y si se hubiera expresado de otro modo es muy posible que todo se hubiera precipitado en la confusión.

Muchas veces me he preguntado si el héroe trágico —sea en el momento culminante del dolor, sea en la acción— debe pronunciar una última frase. Esto depende, a mi entender, de la esfera de la vida a la que pertenece, de si su vida un significado intelectual y de cómo sus padecimientos o su acción se relacionan con el espíritu.

Sin duda el héroe trágico —lo mismo que cualquiera otra persona que no haya perdido su capacidad de hablar— puede pronunciar —en el momento culminante— cuatro palabras, que incluso pueden resultar

adecuadas a las circunstancias; pero de lo que se trata ahora es de saber en qué medida es adecuado decirlas. Si el sentido de su vida reposa en un acto externo, no tendrá nada que decir, y si hablase, todo cuanto pudiese decir sería charlatanería pura, debilitando con eso la impresión que puede dar de sí mismo, dado que el ceremonial trágico requiere, muy al contrario, que cumpla su tarea en silencio, consista ésta en una acción o en la pasión de un sufrimiento. Para no alargarme en exceso recurriré al ejemplo que encuentre más a mano. Si en vez de Calcas hubiese sido Agamenón mismo quien hubiera levantado el cuchillo sobre Ifigenia, se habría degradado si en el momento crítico hubiera pronunciado unas palabras; pues todos conocían ya cual era el significado de su acto; el recurso a la piedad, a la compasión, al sentimiento y a las lágrimas había sido ya consumado, y por lo demás su vida no mantenía relación alguna con el espíritu. Si en cambio el sentido de la vida del héroe es de orden espiritual, la falta de una réplica debilitaría la impresión que produce. Lo que tiene que decir no son unas palabras adecuadas a las circunstancias —no se trata de soltar un discursito—, sino que el significado de su réplica se debe a que se realiza a sí mismo en el momento decisivo. Este héroe trágico intelectual debe tener y mantener la última palabra. Se le exige la misma actitud transfigurada que corresponde a todo héroe trágico, pero en adición a ello, se le exige una frase. De modo que si este héroe trágico intelectual alcanza la culminación de un sentimiento (la muerte), se convierte en inmortal antes de morir, gracias a esta última frase, mientras que el héroe trágico corriente sólo llega a ser inmortal después de haber muerto.

Sócrates nos puede servir de ejemplo. Es un héroe trágico intelectual. Se le comunica su condena a muerte; en ese mismo instante muere. El que no puede comprender que se requiere toda la fuerza del espíritu para morir, y que el héroe muere antes de morir, no llegará nunca muy lejos en su concepción de la vida. Al ser Sócrates un héroe se le pide que repose apaciblemente en sí mismo, pero como héroe trágico intelectual se le exige por añadidura que tenga, llegado el último instante, la suficiente presencia de espíritu para realizarse a sí mismo. De modo que no puede concentrarse y afrontar la muerte con serenidad, como haría el héroe trágico ordinario, sino que debe cumplir este movimiento tan velozmente que pueda en un

instante tomar conciencia de esta lucha, elevarse por encima de ella e imponer respeto. Si Sócrates hubiese callado en el trance mortal, habría debilitado el efecto producido por su vida, habría despertado la sospecha de que la elasticidad de su ironía no era una fuerza del universo, sino un juego a cuya flexibilidad se habrá de recurrir en el momento crítico para emplearlo en un sentido inverso y así mantenerse emocionalmente a la altura que conviene[130].

Todo esto que acabo de exponer muy esquemáticamente no se puede aplicar ciertamente a Abraham si se piensa que es posible encontrar por medio de la analogía la frase final adecuada que le conviene a Abraham, pero se le puede, en cambio, aplicar si se considera la necesidad en que Abraham se encuentra de realizarse en el último momento y de no sacar el cuchillo en silencio, sino que debe decir algo, ya que como padre de la fe tiene un significado absoluto dentro del orden espiritual. Acerca de lo que tenga que decir yo no me puedo hacer de antemano idea alguna, pero es posible que, una vez pronunciadas sus palabras, las pueda comprender e, incluso, en un cierto sentido, comprender a Abraham gracias a ellas, aunque con ello no me haya acercado más a él de lo que estaba anteriormente. Si no constase la réplica final de Sócrates, podría yo colocarme en su lugar con el pensamiento y formularla, y si no era capaz de hacerlo, un poeta podría, pero ningún poeta puede llegar a la altura de Abraham.

Antes de pasar a una consideración más detenida de la última frase de Abraham, quiero hacer hincapié en la dificultad que se encuentra de poder decir algo. Como ya se ha demostrado antes, la miseria y la angustia de la paradoja residen precisamente en el silencio. Abraham no puede hablar[131]. De modo que sería una contradicción exigirle que hablase, a no ser que se quiera hacerle salir de nuevo de la paradoja, de modo que, llegado el momento decisivo, la suspenda, con lo que deja de ser Abraham e invalida todo lo anterior. Si, pongamos por ejemplo, Abraham, en el momento decisivo, dijera a Isaac: «Es de ti de quien se trata», esta frase manifestaría sólo una debilidad. Pues si Abraham de un modo u otro pudiese hablar, debería haberlo hecho mucho antes, y su debilidad consistiría en que, en vez de poseer la madurez y concentración de espíritu requeridos para poder pensar de antemano todo su dolor, se habría eximido de algo, de modo que

el dolor real resultaría mayor que el imaginado. Además, al hablar así se saldría de la paradoja, y si quiere en realidad hablar con Isaac, deberá cambiar su estado en otro sometido a la *Anfaegtelse*; de no obrar así no puede decir nada, y si lo hace ni siquiera llega a la altura del héroe trágico.

De modo que se ha conservado una frase de Abraham, y en la medida que puedo comprender la paradoja, puedo también comprender la presencia integrante de Abraham en esa frase. En primer lugar Abraham no dice *nada* y, de ese modo, dice cuanto tenía que decir. Su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, porque siempre hay ironía cuando se dice algo sin decir nada. Isaac, cierto de que su padre sabe, le pregunta. Si Abraham hubiese respondido: «No sé nada», habría mentido. No puede decir nada, pues lo que sabe no lo puede decir. Por consiguiente, responde: «Dios mismo se proveerá del animal para el holocausto, hijo mío». Aquí podemos distinguir tal como lo describimos antes, claramente, el doble movimiento que se produce en el alma de Abraham. Si Abraham se hubiera limitado a renunciar a Isaac y no hubiera hecho nada más, habría dicho una mentira, porque sabe muy bien que Dios reclama a Isaac como víctima, y sabe también que, desde ese mismo instante, está dispuesto a sacrificárselo. En consecuencia —y después de haber llevado a cabo este movimiento—, cumple inmediatamente el siguiente: ha hecho el movimiento de la fe en virtud del absurdo. En esta medida no dice ninguna mentira, pues es bien posible que Dios, en virtud del absurdo, pudiera hacer cualquier otra cosa enteramente diferente. De modo que no ha mentido, pero tampoco ha dicho nada, pues habla en una lengua extraña. Esto resulta aún más evidente si tenemos en cuenta que habrá de ser el mismo Abraham quien sacrifique a Isaac. Si la misión hubiese sido otra, si el Señor hubiese ordenado a Abraham que llevase a Isaac al monte *Moriah* para, una vez allí, fulminarlo con un rayo, consumando de este modo el sacrificio, Abraham habría tenido razón al hablar tan enigmáticamente como hace, pues en ese caso no puede saber de antemano lo que va a acontecer. Pero la misión que se le ha encomendado requiere que Abraham obre personalmente, y él sabe, por lo tanto, lo que habrá de hacer en el momento decisivo, y que Isaac será sacrificado. Si no lo sabe con exactitud es que no ha hecho el movimiento infinito de la resignación. Lo que diga entonces no será, desde luego, una

mentira, pero él estará muy lejos de ser Abraham, y no alcanzará ni siquiera la estatura del héroe trágico. ¡Sí! Es un hombre irresoluto, incapaz de decidirse por una cosa o por otra, y que por esta razón hablará siempre en enigmas; un hombre que duda así es la auténtica parodia de un caballero de la fe.

Vemos aquí una vez más que es posible comprender a Abraham, pero sólo como se comprende una paradoja. Por mi parte, puedo comprender a Abraham, pero me doy cuenta al mismo tiempo de que me falta el valor requerido para hablar y obrar así; pero no por eso diré que lo que hizo es insignificante, cuando, muy al contrario, me parece un acto tan prodigioso que no conoce nada parejo.

¿Y qué pensaron sus contemporáneos del héroe trágico? Lo consideraron grandioso, y por eso lo admiraron. Y esa respetable asamblea de nobles almas, ese jurado que cada generación instituye para juzgar a la precedente generación, ha emitido el mismo fallo. Pero no hubo nadie capaz de comprender a Abraham. Con todo, ¡ahí es nada lo que consiguió!: haber permanecido fiel a su amor. Aquel que ama a Dios no necesita de las lágrimas ni de la admiración; por amor olvida sus sufrimientos, sí, y los olvida tan absolutamente que no quedaría tras él ninguna huella de su dolor, si no fuese el mismo Dios quien viene a recordárselo; pues ve lo que está oculto, conoce la aflicción, cuenta las lágrimas y no olvida nada.

De modo que, o bien hay una paradoja de tal especie que hace que el Particular como Particular se encuentre en una relación absoluta con lo absoluto, o bien Abraham está perdido.

Epílogo

Cierta vez, habiendo alcanzado las especias precios muy bajos en Holanda, los mercaderes arrojaron unos cuantos cargamentos al mar para así hacer subir los precios. Era una treta perdonable y, posiblemente, necesaria. ¿Estaremos necesitando de un recurso semejante en el mundo del espíritu? ¿Tan convencidos estamos de haber llegado a lo más alto que no nos queda sino imaginar a modo de pasatiempo que no hemos llegado hasta allí? ¿Será éste el autoengaño que necesita inferirse a sí misma la generación actual? ¿Será éste el virtuosismo que desea alcanzar? ¿O no ha alcanzado todavía la perfección en el arte de engañarse a sí misma? O, al contrario, ¿no estará necesitada de una seriedad profunda, una seriedad que, intrépida e insobornable, señale cuáles son las tareas que hay que realizar, una radical seriedad que amorosamente vigila el cumplimiento de estas tareas y que no asusta a los hombres incitándoles a lanzarse de golpe a lo más alto, sino que conserva las tareas que se han de cumplir frescas, hermosas y agradables de contemplar y atrayentes para todos, aunque a la vez difíciles e interesantes para los espíritus nobles, porque una naturaleza egregia sólo se entusiasma en presencia de lo difícil? Aunque sí es muy cierto que una generación puede aprender mucho de las que le han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano. En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera; ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquélla de la precedente ni llega más lejos que ésta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma.

Lo que yo considero como genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a las otras y se comprende a sí misma. De modo que ninguna generación ha enseñado a otra a amar, ni ninguna ha podido comenzar desde un punto que no sea el inicial, y ninguna ha tenido una tarea más corta que la precedente; y si no se quiere,

como en las generaciones anteriores, quedarse en el amar, sino ir más allá, todo esto no será más que un parloteo tonto tan carente de sentido como inútil.

Pero la fe es la pasión más grande del hombre y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más lejos que la precedente, a condición de que haya sido fiel a su tarea y no haya renunciado a ella. Y ninguna generación tiene el derecho de decir que obrar así resulta fatigoso, pues ésa es precisamente la tarea suya, sin importarle que la generación precedente haya tenido idéntica tarea, a no ser que una determinada generación, o los individuos que forman parte de ella, sea tan presuntuosa como para intentar ocupar el lugar que le corresponde por derecho al Espíritu que gobierna al mundo, y que es tan paciente que no conoce la fatiga. Cuando una generación comienza de ese modo, lo trastrueca todo, y entonces no deberá extrañarse de que el mundo parezca estar al revés; pues no hay nadie que haya encontrado el mundo más al revés que aquel sastre del cuento[132] que, habiendo subido vivo al cielo, comenzó a contemplar desde allí al mundo. Si una generación se preocupa únicamente de su tarea —que es lo más importante que puede hacer—, ya no podrá fatigarse nunca, pues es trabajo suficiente como para ocupar la duración de una vida humana. Cuando unos niños un día libre han jugado ya antes del mediodía, a todos los juegos que conocían, comienzan a impacientarse y dicen: ¿Es que nadie es capaz de inventar un juego nuevo? ¿Demuestra esta actitud que estos niños están más adelantados o han evolucionado más que aquellos de la misma generación o de las precedentes a quienes les bastaban los juegos conocidos para tener todo el día ocupado? O, al contrario, ¿no será que los primeros carecen de algo que yo definiría como seriedad agradable, que es un elemento esencial cuando se juega?

La fe es la más alta pasión del hombre. Muchos hay posiblemente en cada generación que nunca consiguen alcanzarla, pero no hay nadie que la rebase. Si son muchos en nuestra época los que no la descubren es algo sobre lo que no deseo pronunciarme. Sólo me atrevo a usar de mí mismo como punto de referencia, y no quiero ocultar que me queda aún mucho por hacer, sin que por eso pretenda yo traicionarme o traicionar a lo grandioso

considerándolo como una insignificancia, una enfermedad infantil que se espera cure lo antes posible. Pero incluso a aquel que no llega a la fe, ofrece la vida sobradas tareas, y si las emprende con amor, su existencia no será en vano, aunque nunca se pueda parangonar con aquéllas que se elevaron hacia lo más alto y lo alcanzaron. Pero quien llega a la fe (que éste sea un superdotado o un simplón es algo que no hace al caso) no se detiene en ella, es más, se enfadaría si alguien le invitase a tal cosa, del mismo modo que se indignaría el amante si oyese decir de él que sólo se detiene en el amor; replicaría: no permanezco inmóvil, porque me juego en ello el sentido de la existencia. Sin embargo tampoco va más allá, hacia algo diferente, pues cuando descubre esto, encuentra otra explicación.

«Hay que ir más allá, hay que ir más allá». Este impulso de ir más lejos es ya muy antiguo en la tierra. Heráclito, *el Oscuro*, que depositó sus pensamientos en sus escritos y sus escritos en el templo de Diana (porque sus pensamientos habían sido su armadura durante su vida y por eso los colgó delante de la diosa), Heráclito, *el Oscuro*, ha dicho: «Nadie puede cruzar dos veces el mismo río». Heráclito, *el Oscuro*, tenía un discípulo[133] que no se contentó con permanecer en este punto de vista; fue más lejos y añadió: «… ni siquiera una vez». ¡Pobre Heráclito, que tuvo tal discípulo! La máxima de Heráclito se convertía con esta puntualización en un aforismo eleático que niega el movimiento, sin embargo este discípulo deseaba únicamente ser un discípulo de Heráclito…, e ir más allá…, pero de ningún modo volver a una posición que ya Heráclito había abandonado.

SØREN KIERKEGAARD (Copenhague, 5 de mayo de 1813 - ibídem, 11 de noviembre de 1855) fue un prolífico filósofo y teólogo danés del siglo XIX. Se le considera el padre del Existencialismo, por hacer filosofía de la condición de la existencia humana, por centrar su filosofía en el individuo y la subjetividad, en la libertad y la responsabilidad, en la desesperación y la angustia, temas que retomarían Martin Heidegger y otros filósofos de siglo XX. Criticó con dureza el hegelianismo de su época y lo que él llamó formalidades vacías de la Iglesia danesa. Gran parte de su obra trata de cuestiones religiosas: la naturaleza de la fe, la institución de la Iglesia cristiana, la ética cristiana y las emociones y sentimientos que experimentan los individuos al enfrentarse a las elecciones que plantea la vida. En una primera etapa escribió bajo varios seudónimos con los que presentaba los puntos de vista de estos mediante un complejo diálogo. Acostumbró a dejar al lector la tarea de descubrir el significado de sus escritos porque, según sus palabras, «la tarea debe hacerse difícil, pues sólo la dificultad inspira a los nobles de corazón».

Ha sido catalogado como existencialista, neoortodoxo, posmodernista, humanista e individualista, entre otras cosas. Sobrepasando los límites de la filosofía, la teología, la psicología y la literatura, Kierkegaard es

considerado una importante e influyente figura del pensamiento contemporáneo.

Notas

[1] El título *Temor y Temblor* fue probablemente elegido a la vista de esta cita bíblica: «Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud». (*Flp*. 2:12). <<

[2] Este prólogo está concebido como un ataque al comentario de Martensen a los «Discursos de Introducción a la Lógica Especulativa», de J. L. Heiberg, en *Danske Maanedkrift för Litteratur* 16, pp. 516 y ss (1836). <<

[3]

Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín
quiso dar a entender con las amapolas
lo comprendió el hijo, pero no el mensajero.

Hamann alude aquí a una anécdota relatada por Valerio Máximo (VIII, 4, 2.): Una vez que el hijo de Tarquino el Soberbio se había ganado con sus astucias a los habitantes de Gabies, envió con todo secreto un mensajero a su padre, que estaba en Roma. Tarquino no decidiéndose a confiar en el emisario prefirió dar la respuesta en forma enigmática: condujo a aquel hombre a su jardín y, sin decir palabra, fue derribando con un bastón todas las amapolas que sobresalían por encima de las demás. El hijo comprendió que con ello su padre le daba a entender que debía ejecutar a todos los personajes eminentes de la ciudad y así lo hizo.

Con estos versos Kierkegaard quiere indicar que la obra posee un contenido secreto que hay que descifrar; la persona a quien va propuesto el enigma es Regine Olsen. <<

[4] «Una verdadera liquidación». <<

[5] En el comentario de Heiberg antes citado, Martensen afirmaba que no se debía permanecer en Descartes, sino seguir adelante hasta Hegel y más allá de él. <<

[6] Debemos recordar, sin embargo, como ya dije antes, que sólo podemos confiar en las luces naturales mientras el mismo Dios no nos revele algo en contra de ellas… Debemos además tener siempre muy presente como la más alta de las reglas, que lo que nos ha sido revelado por Dios hay que creerlo como lo más cierto de todo; y aunque la luz de la razón nos mostrase con toda claridad algo diferente, debemos, con todo, confiar en la autoridad divina por encima de nuestro propio juicio. <<

[7] Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente… Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales y según la costumbre uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y tantos errores que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia (sc. *juventutis*, está añadido por Kierkegaard). <<

[8] Probable alusión a la promesa de Sistema expresada por Martensen en el comentario antes citado, y quizá también a Rasmus Nielsen —durante cierto tiempo seguidor de Kierkegaard—, que en sus primeros tiempos fue un furibundo hegeliano. <<

[9] El anuncio apareció en el *Berlingske Tidende* e iba ilustrado con un dibujo representando a dicho jardinero en la actitud descrita. <<

[10] En la obra de J. L. Heiberg *Recesenten och Dyret*, escena 7, Trop rompe en dos partes exactamente iguales el texto de su tragedia. <<

[11] Los primeros ómnibus habían aparecido en Copenhague en 1840, es decir, tres años antes. <<

[12] Probablemente el padre de Kierkegaard. <<

[13] *Gén.*, cap. 22. <<

[14] Esta cita no está transcrita directamente de la Biblia danesa: Kierkegaard transforma libremente el texto aunque conservando el tono bíblico. <<

[15] Cf. *Jdt*. 10-10: «… y Judit salió seguida de su sierva. La gente de la ciudad estuvo mirándola hasta que, bajando el monte, atravesó el valle y la perdieron de vista». <<

[16] En este cuadro y en los tres siguientes Kierkegaard se dirige a Regine. (Véase, para más detalle el «Estudio preliminar»). El niño es Regine y la madre que debe ennegrecer su seno el propio Kierkegaard. <<

[17] Referencia a la *Ilíada*: Menelao asiendo a París por la cimera lo arrastra hacia las filas aqueas, «pero Afrodita lo salva al momento y lo ampara ocultándolo en una tupida niebla», *Ilíada*, III, 380-81. <<

[18] *I Cor.*, 3-19. <<

[19] *Herb.*, 11-9. <<

[20] *Gál.*, 3-8. <<

[21] *Jos.*, 10-12. <<

[22] *Num.*, 20-11. <<

[23] *Gén.*, 18-12. Cf. *Gén.*, 17-17. <<

[24] El cálculo hecho por Kierkegaard no coincide con los datos que podemos leer en la Biblia. Cuando le fue anunciada la promesa, Abraham tenía setenta y cinco años (*Gén.*, 12-4), y cien años al nacer Isaac (*Gén.*, 21-5). A su muerte había alcanzado la edad de ciento setenta y cinco años (*Gén.*, 25-7). <<

[25] *Gén.*, 12-2. <<

[26] *Gén.*, 22-2. <<

[27] *Gén.*, 18-23 ss <<

[28] *Gén.*, 22-1. <<

[29] *Lc.*, 23-30. <<

[30] *Gén.*, 22-3. <<

[31] *Gén.*, 8-4. <<

[32] Cf. Platón, *Fedro*, 22 y 37. <<

[33] Cf. *II Tes.*, 3-10. <<

[34] En *Aladino, de Oehlenschläger*, el protagonista, símbolo de la luz, aparece en contraposición a Nuredin, que representa las tinieblas. <<

[35] *Mt.*, 5-45. <<

[36] Se refiere a la interpretación humorística que da Platón del mito de Orfeo (*Banquete*, 179 D): Los dioses le engañan porque en vez de tener el valor de morir antes para ir en busca de Eurídice, se las había ingeniado para entrar vivo en los infiernos. <<

[37] Mt. 3-9. <<

[38] Is., 26-18. <<

[39] Alusión a la leyenda de Midas (Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 85 y ss.). <<

[40] Cf. Plutarco, *Temístocles* 3-3. <<

[41] Mt., 11-28. <<

[42] Mt., 19-16 ss <<

[43] Antaño se decía: «Es una lástima que las cosas de este mundo no sucedan como en el sermón del pastor»; es posible que llegue una época, sobre todo gracias a la ayuda de la filosofía, en la que se podrá decir: «Afortunadamente no suceden las cosas de este mundo como en el sermón del pastor; pues la vida tiene pese a todo un cierto sentido, pero su sermón, ninguno». *(N. del A.)* <<

[44] La palabra danesa *Anfaegtelse* significa inquietud, ataque, tentación, etc. Kierkegaard, lo mismo que hicieron otros filósofos y actualmente hace Heidegger, dio a ciertas palabras un significado que trascendía el usual: una de ellas es *Anfaegtelse*. P. H. Tisseau, el magnífico traductor francés de su obra, dice: «Kierkegaard llama *Anfaegtelse* a ese estado en que el hombre se encuentra en el umbral de lo divino; es una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo». Aunque Tisseau, cada vez que se encuentra con la palabra *Anfaegtelse* la traduce al francés por la palabra o expresión que el contexto requiere como la más adecuada, y aunque Lowrie, el perfectísimo traductor de Kierkegaard al inglés, hace lo mismo, aunque cuidando de colocar al lado, entre paréntesis, la palabra alemana *Anfechtung*, que viene a significar lo mismo que la danesa, a la que da el sentido de *temptation in a higher sense*, nosotros preferimos dejar siempre la palabra en danés, escribiendo *Anfaegtelse* donde nuestro autor escribió *Anfaegtelse*, y dejando al lector que concluya el contexto la especie de *Anfaegtelse* (a veces inexpresable) que se da en cada situación, teniendo *in mente*, eso sí, las definiciones de Tisseau y Lowrie. <<

[45] Regine. Y como ella le había dicho esas palabras al propio Kierkegaard, debería necesariamente reconocerse ya que Regine leía todas sus obras. <<

[46] Ya hemos visto que Martensen había manifestado esa pretensión. Pero también Sibbern había proclamado en la misma revista (n.º 10, p. 292; 1938) que Heiberg «comienza a superar a Hegel (*begynder at gaae ud over Hegel*)». <<

[47] Horacio, *Epístolas* I, 18-34. <<

[48] Por sus propios medios y bajo su propia responsabilidad. <<

[49] Alusión a sí mismo. <<

[50] Jean Malaquais (*Søren Kierkegaard: Foi et Paradoxe*) no considera esto como una demostración de que Kierkegaard fuese jorobado. Aunque el propio Kierkegaard, pese a haber firmado la obra con seudónimo, afirma que en esta obra es él mismo. Malaquais demuestra que *espinazo deformado* es «una de las metáforas de que se sirve (Kierkegaard) para expresar *le tour de reins* espiritual que le ha hecho sufrir su educación cristiana». <<

[51] *I Cor.*, 10-12. <<

[52] Nombre popular del parque de *Frederiksberg*. <<

[53] Alusión autobiográfica. Aquí está descrito el propio acto de resignación-renunciación. <<

[54] Resulta evidente que cualquier otro interés donde el individuo encuentra concentrada para él toda la realidad de la existencia actual, puede —cuando resulta irrealizable— ser ocasión para el movimiento de la resignación. Sin embargo he preferido el caso de una experiencia amorosa para mostrar los movimientos, pues este interés es, sin lugar a dudas, más fácil de entender y me ahorra por lo tanto una serie de observaciones preliminares que sólo a contadas personas pueden interesar a fondo. (*N. del A.*) <<

[55] *Se requiere pasión para esto. Todo movimiento del infinito se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento. Ése es el saldo continuo en la existencia que explica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera con la que Hegel pretende explicarlo todo, pero* a *la vez es la única cosa que él no ha tratado nunca de explicar*. Incluso para hacer la famosa distinción socrática entre lo que resulta inteligible y lo que no resulta inteligible se requiere pasión, y como es natural, todavía en mayor grado para efectuar el movimiento socrático característico, es decir, el de la ignorancia. Sin embargo, no es reflexión lo que le falta a nuestra época sino pasión. En cierto sentido nuestra época se aferra demasiado a la vida para morir, y morir es uno de los saltos más importantes que se pueden ejecutar; hay una pequeña estrofa de un poeta que siempre me ha atraído sobremanera, porque después de haber expresado con gracia y sencillez en los cinco o seis versos anteriores su interés por las cosas hermosas de la vida, termina diciendo:

> *Ein seliger Sprung in die Ewigkeit.*
>
> *(Un salto bienaventurado en la eternidad).*

(N. del A.) <<

[56] Este pasaje lo escribe o lo añade a su vuelta de Berlín, al enterarse del compromiso de Regine con Schlegel. <<

[57] *Ridder Stig och Findal*, canción popular danesa de la Edad Media. <<

[58] El famoso concepto de la filosofía de Leibniz. <<

[59] «La camisa del viejo conde» en *Magyarische Sagen*: Johann Grafen Maylath, Stuttg. y Tub., 1837, vol. II, p. 18. <<

[60] El verbo danés *resignera* significa como en español resignarse, pero posee además un matiz muy marcado de renunciación. <<

[61] Mt., 17-20. <<

[62] Karl Daub (1765-1836), teólogo hegeliano alemán. <<

[63] La Tesis de *Magister Artium* de Kierkegaard se titulaba *Del Concepto de la Ironía, constantemente referido a Sócrates*. <<

[64] Cf. Hegel, *Philosophie des Rechts*, pp. 129-141. <<

[65] Alusión a la doctrina de Hegel del *Dasein* como unidad del Ser y la Nada en *Wissenschaft der Logik*. <<

[66] Un tonto encuentra siempre a otro, aún más tonto, que lo admira. <<

[67] La mediación es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Hegel. Equivale a reflexión y consiente la resolución de tesis y antítesis en una síntesis superior. <<

[68] Referencia a la guerra de Troya. Cuando la flota de los griegos permanecía inmóvil en Aulide, sin poder hacerse a la mar a causa de los vientos contrarios, el adivino Calcas manifestó que el jefe de los griegos, Agamenón, había ofendido a la diosa Artemisa, quien ahora reclamaba a Ifigenia como víctima propiciatoria. <<

[69] Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, v. 448. <<

[70] Menelao, Calcas y Ulises. <<

[71] Jefté. Cf. *Jue*., 11-30, 40. <<

[72] Lucius Junius Bruto, el principal artífice de la revolución que arrojó de Roma a los Tarquinos e instituyó la República: hizo ajusticiar a sus propios hijos, por haber tomado parte estos en una conjuración para restablecer a los Tarquinos (Cf. Valerio Máximo, V, 8, I; y Tito Livio, II, 4 y siguientes). <<

[73] Cf. Mc., 3, 15 y 22. <<

[74] Como había hecho Hegel en su *Filosofía del Derecho*. <<

[75] Porque todo número par al ser dividido da dos números impares, mientras que de la división del número impar nunca pueden resultar dos números pares. <<

[76] La palabra española «escándalo» no traduce esta palabra con el sentido preciso que tiene en las Sagradas Escrituras, que es el de molestia, estorbo, incomodidad irritante. <<

[77] Altura de pensamiento. <<

[78] Lc., 1-38. <<

[79] Lessing ha expresado algo semejante desde un punto de vista puramente estético. Lo que trata de demostrar en ese pasaje es que la tristeza se puede también expresar por medio de una frase ingeniosa. Con este motivo, cita una réplica de Eduardo VII, el desaventurado monarca inglés. En oposición a esto, cita —tomada de Diderot— la historia de una campesina y una réplica de dicha mujer. A continuación dice: *Auch das war Witz, und noch dazu Wiz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvezmeidlich. Und folglich auch muss man die Entschuldin der witzigen Ausdrücke des Schmerzes und der Betrübnish nich darin suchen, dass die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlerzogene, verständige, und auch sonst witzige Person sey; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: sondern darin, dass wahrscheinlicher Weise ein jeder Mensh ohne Unterschied in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hatte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben*. Cf. *Sämtliche Werke*, XXX, p. 223. (También eso era ingenioso, y más ingenioso aún si se considera lo que dice una campesina, pero las circunstancias lo hacían inevitable. No se debe buscar, por lo tanto, excusa a expresiones ingeniosas que resultan del dolor y la tristeza, apoyándose en el hecho de que su autor es una persona superior, bien educada e inteligente y, como remate, ingeniosa, *porque las pasiones vuelven a hacer iguales a los hombres*, y es indudable que cualquier otro hubiera dicho lo mismo en las mismas circunstancias. Una reina debía haber tenido el mismo pensamiento de la campesina, del mismo modo que lo que el rey había dicho en aquella ocasión también lo habría podido expresar un campesino, y, sin duda, así lo habría hecho). (*N. del A.*) <<

[80] Cf. Hegel, *Logik*, libro II, sección III, cap. C. (*Werke IV*, pp. 177 y ss.); *Encyclopedia* I, 140 (*Werke* VI, pp. 275 y ss.). <<

[81] Por alusión en el *Diario* de Kierkegaard, sabemos que se refiere a la Filosofía de Schleiermacher y a los elementos dogmáticos de la escuela hegeliana. <<

[82] *Vapeurs*, en el sentido de accesos hipocondríacos. <<

[83] Inesperadamente. <<

[84] Bretschneider, *Lexicon Manuale Graeco-Latino*, 1829. <<

[85] μίσειν, «odiar», en su sentido debilitado de μείνωσιν, significa: «amar menos, dar de lado, no apreciar, no considerar valioso». <<

[86] Por analogía. <<

[87] Las consonantes J y V se usaron originalmente en la lengua hebrea para indicar sonidos vocales. Cuando, más adelante, se comenzaron a utilizar signos vocales detrás de las consonantes resultaron superfluas estas dos letras y se dijo de ellas que reposaban en la vocal que venía a continuación. Kierkegaard, que había usado este ejemplo correctamente en una cita anterior de su *Diario*, lo emplea ahora exactamente al revés. <<

[88] Fabio Máximo, llamado *Cunctator* (el Temporizador), 275-203 a. C., supo detener con la táctica que le valió el sobrenombre los progresos de Aníbal en suelo italiano. <<

[89] Propiedad pública. <<

[90] Quiero poner en claro una vez más la diferencia entre los conflictos con que se encuentran el héroe trágico y el caballero de la fe, respectivamente. El héroe trágico se asegura de que la obligación ética se halla totalmente presente en él por el hecho de que la transforma en un deseo. Por eso puede decir Agamenón: *la prueba de que yo no falto a mi deber paterno se encuentra en que mi deber es mi único deseo*. Nos encontramos aquí con el deber y el deseo frente a frente. La afortunada circunstancia de la vida se produce cuando ambos se corresponden, de modo que mi deseo es mi deber y mi deber mi deseo, y la tarea de la mayor parte de los hombres en la vida es la de permanecer precisamente en su deber y con su entusiasmo transformarlo en su deseo. El héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir su deber. Por eso deseo y deber son idénticos para el caballero de la fe, pero se le exige renunciar a ambos. De modo que cuando quiere resignarse no encuentra reposo, porque ése es precisamente su deber. Si quiere continuar en el deber y en su deseo no es entonces un caballero de la fe, pues el deber absoluto requiere precisamente la renuncia a ambos. El héroe manifiesta una expresión muy alta del deber, pero no del deber absoluto. (*N. del A.*) <<

[91] Obra de Olufsen, 1763-1827, escritor y economista danés. <<

[92] Los pasajes correspondientes son: Dt., 13-16 y ss. y 33-39; Mt., 10-37 y 19-29. <<

[93] En un momento crítico. <<

[94] Con todas nuestras fuerzas. <<

[95] Hay dos partes del mito que tienen que ver con esto: cambio y reconocimiento. <<

[96] Edipo en *Edipo rey* de Sófocles. <<

[97] Ifigenia en *Ifigenia en Táuride*, de Eurípides. <<

[98] Aristóteles, *Historia Natural*, V, 4, 7. <<

[99] En Grecia, el atributo externo de las suplicantes era un ramo de olivo. <<

[100] Estos movimientos y actitudes podrían ser objeto de posterior tratamiento estético. Sin embargo, dejo en suspenso el decidir hasta qué punto la fe y la totalidad de la vida religiosa pueden serlo. Como para mí es siempre motivo de placer dar las gracias a quien le debo algo, quiero expresárselas a *Lessing* por unas particulares indicaciones sobre el drama cristiano expresadas en su *Hamburgische Dramaturgie*. Él, sin embargo, ha dirigido su atención hacia el aspecto de esta vida puramente divino (la victoria total), y por eso se ha llenado de dudas. Quizás hubiera emitido juicios diferentes si hubiera prestado más atención al lado puramente humano (*Theologia viatorum*). Lo que dice es sin duda muy breve y en parte evasivo, pero como la compañía a Lessing me causa siempre alegría, no quiero desperdiciar esta ocasión. Lessing no sólo fue una de las mentes más amplias que Alemania haya tenido jamás, no solamente dominaba con rara exactitud sus conocimientos —lo que consiente recurrir con toda seguridad tanto a él como a sus análisis sin temor a ser engañado por citas inadecuadas que le desorientan a uno, por frases entendidas sólo a medias y extraídas de dudosos tratados, o quedar aturdidos ante un loco pregonar de novedades que ya los antiguos habían expuesto mucho mejor—, sino que poseyó el muy raro don de saber explicar aquello que había comprendido. En ese punto se detuvo; hoy se va más lejos: nuestras explicaciones van más allá de lo que hemos comprendido. (*N. del A.*) <<

[101] Según Aristóteles, la catástrofe histórica fue la siguiente: Con el fin de vengarse, la familia se hizo con un vaso sagrado del Templo y lo escondió en el ajuar del novio, quien, en consecuencia fue condenado como ladrón sacrílego. Esto, sin embargo, no nos importa ahora, porque la cuestión no tiene nada que ver con el hecho de si la familia, al vengarse, dio muestras de inteligencia o de necedad; esa familia adquiere sólo significado ideal en la medida en que forma parte de la dialéctica del héroe. Por lo demás, es decididamente fatal que el novio, al querer huir del peligro, no se case, y con ello se precipite en él, y también el hecho de que su vida entre por partida doble en contacto con lo divino: primero, por la predicción de los augures y, luego, al ser condenado por sacrílego. (*N. del A.*) <<

[102] Libro VIII (5), cap. 3-3. <<

[103] Axel y Valborg son la pareja amorosa más importante de la literatura danesa. Su matrimonio es imposible al no consentirlo la Iglesia a causa de su parentesco. <<

[104] Por lo demás, se podrían, desde este punto de vista, conducir en otra dirección los movimientos dialécticos. El cielo le anuncia una desgracia como consecuencia de su matrimonio; con tal motivo podría él muy bien renunciar a la boda pero no a la joven, viviendo con ella en una unión romántica que resultaría altamente satisfactoria para ambos amantes. Esto implica, sin embargo, una ofensa a la joven, pues en su amor por ella no expresa lo general. Con todo, he ahí un tema, que podría interesar tanto a un poeta como a un moralista que quisiera defender el matrimonio. La poesía en especial —si estuviese atenta a lo religioso y a la interioridad de la individualidad— encontraría allí temas mucho más importantes que ésos a los que ahora se dedica. Una y otra vez se repite la misma historia en poesía: un hombre está vinculado a una joven a la que amó en otro tiempo… o quizás nunca la amó sinceramente, pues ahora ha encontrado a otro joven que es su ideal. Un hombre comete un error en la vida; iba por buen camino, pero se equivocó de casa, pues enfrente, en el segundo piso, habita su ideal. La gente piensa: he ahí un tema para la poesía. Un amante se ha equivocado; ha visto a la amada a la luz de la lámpara y le ha parecido que sus cabellos eran castaños, pero ¡vaya!, mirando más atentamente, descubre que es rubia…, pero su hermana ¡ésa sí que resulta ser su ideal!: más materia para la poesía. Yo opino que un hombre semejante es un zafio que ya en la vida ordinaria debe resultar bastante inaguantable, pero que cuando se quiere dar aires de poeta se merece un meneo y pita tan estruendosos que le hagan abandonar la escena. Sólo pasión contra pasión pueden dar lugar a un conflicto poético, no el tumulto de los detalles dentro de la misma pasión. En la Edad Media, por ejemplo, cuando una muchacha, después de haberse enamorado, llega a la certeza de que el amor terreno es un pecado y que prefiere el celestial, nos encontramos ante un conflicto poético, y la joven es también poética, pues su vida reposa en esa Idea. (*N. del A.*) <<

[105] En este caso. <<

[106] Lo mismo que le ocurría a Kierkegaard al romper con Regine. <<

[107] Si no me equivoco. <<

[108] La balada *Agnete fra Holmegaard*, de Jens Bagessen (1764-1826). <<

[109] También se podría tratar de otro modo esta leyenda. El tritón no quiere seducir a Inés, aun cuando ha seducido anteriormente a muchas. Ya no es un tritón, o si se quiere, es un pobre tritón que desde hace mucho pasa todo el tiempo en el fondo del mar, lamentándose. Sin embargo, sabe (como bien nos dice la leyenda) que le puede redimir el amor de una joven inocente. Pero él tiene mala conciencia en relación a las muchachas y no se atreve a acercarse a ellas. Entonces ve a Inés. Muchas veces la ha espiado escondido en los cañaverales, mientras ella camina orilla arriba, orilla abajo. Su belleza, su reposado entretenerse consigo misma, lo fascina, pero en su alma prevalece la melancolía y ninguna pasión violenta se agita en ella. Y cuando el tritón funde sus suspiros con los suspiros del cañaveral, alerta ella su oído hacia allí, y silenciosa, se sume en ensueños, más deliciosa que cualquier otra mujer y sin embargo bella como un ángel redentor, que infunde confianza al tritón. El tritón cobra ánimos, se acerca a Inés, obtiene su amor y espera su redención. Pero Inés no era una muchacha sosegada; le agradaba el rugir del mar y si le gustaba tanto el suspirar melancólico de las olas en la orilla era porque dentro de ella resonaba con más fuerza. Ella quisiera partir, desaparecer, precipitarse violentamente en lo infinito con ese tritón a quien ama… Entonces provoca al tritón: desdeña su mansedumbre y así despierta su orgullo. Y el mar ruge y las olas se tornan espuma: el tritón abraza a Inés y se sumerge con ella en las profundidades. Nunca se había sentido tan salvaje, tan lleno de deseo, porque había esperado su salvación de esta joven. Muy pronto se harta de Inés cuyo cadáver, sin embargo, no apareció por ninguna parte: se había convertido en una sirena que atraía a los hombres con sus cantos. (*N. del A.*) <<

[110] La estética trata a veces algo similar con su habitual galantería. Inés salva al tritón y todo acaba en un matrimonio feliz. ¡Un matrimonio feliz! Demasiado fácil. Si en cambio corresponde a la ética pronunciar la plática en la ceremonia nupcial, todo será —supongo yo— muy diferente. La estética envuelve al tritón en el manto del amor, y así todo queda olvidado. Es lo bastante negligente para suponer que en las cuestiones matrimoniales las cosas suceden de idéntico modo que en una subasta donde todo se vende en el estado que se encuentra en el momento que cae el martillo. Sólo se preocupa de que los amantes se tengan el uno al otro sin importarle nada más; el resto le tiene sin dudado. Si pudiera ver lo que ocurre a continuación…, pero no tiene tiempo para eso, porque ya se encuentra una vez más en plena faena intentando lograr otra nueva pareja. La estética es la más infiel de todas las ciencias. Todos los que la han amado sinceramente se convierten, en cierto aspecto, en infelices, pero quien nunca la ha amado es y será un *pecus*. (*N. del A.*) <<

[111] En la discusión anterior he evitado deliberadamente toda consideración acerca del pecado y su realidad. Toda la discusión apunta a Abraham, y yo sólo me puedo aproximar a él por medio de categorías inmediatas en la medida en que —por así decir— le puedo comprender. Tan pronto como hace su aparición el pecado, la ética se viene abajo al encontrarse con el arrepentimiento; el arrepentimiento es la más alta expresión ética, pero, como tal, es también la más profunda autocontradicción ética. *(N. del A.)* <<

[112] Precisamente por ello. <<

[113] Se refiere a una interminable polémica que comenzó en Alemania a raíz de la publicación de *Gedanken über Tod und Unterblichkeit*, de Feuerbach, en 1830. <<

[114] En una época tan sería como la nuestra nadie cree ya en esto; con todo, es curioso que incluso en el paganismo más indolente y menos dado a la reflexión, los dos representantes más típicos del γνῶθι σεαυτόν (conócete a ti mismo), característico de la concepción griega de la vida, hayan demostrado, cada uno a su manera, que si profundizamos dentro de nosotros mismos descubriremos antes que cualquier otra cosa nuestra predisposición al mal. No hace falta decir que estoy pensando en Pitágoras y en Sócrates. (*N. del A.*) <<

[115] Tarjeta de crédito de la felicidad. Véase «Resignación», poema de Schiller, estrofa tercera. <<

[116] Pues nadie escapa ni escapará al amor mientras exista la belleza y ojos para mirar. <<

[117] Cf. *Tot.*, 6-8 y 19 y 8-2. <<

[118] *La tragedia de Ricardo III*, acto I, esc. I, 16-23. Kierkegaard leía a Shakespeare en las traducciones románticas alemanas. El texto inglés original es:

I, that am rudely stamp'd, and want love's majesty
To strut before a wanton ambling nimph;
I, that am curtail'd of this fair proportion
Cheated of feature by disembling nature,
Deformed, unfinish'd, sent before my time
Into this breathing world, scarce half made up,
And that so lamely and unfashionable,
That dogs bark at me, as I halt by them.

Traducción: «Yo, groseramente construido y sin la majestuosa gentileza para pavonearme ante una ninfa de libertina desenvoltura; yo, privado de esta bella proporción, desprovisto de todo encanto por la pérfida Naturaleza; deforme, sin acabar, enviado antes de tiempo a este latente mundo; terminado a medias, y eso tan imperfectamente y fuera de la moda, que los perros me ladran cuando ante ellos me paro…». (Trad. de Luis Astrana Marín, en *Obras Completas de Shakespeare*, Aguilar). <<

[119] *El judío*, drama del poeta inglés Cumberland (1732-1811). Todos consideran al protagonista como un usurero, pero éste, en secreto, se dedica a hacer grandes obras de beneficencia.

Esta obra fue traducida al danés en 1796, estrenándose en Copenhague en 1834. <<

[120] En el poema «Kirkegaarden i Sobradise». (*Danske Vaerker*, I, p. 282). <<

[121] «Nunca ha existido un gran genio sin un cierto grado de locura». Cita de Aristóteles por Séneca en *De tranquilitate animi* (17-10), que termina en realidad así: *sine mixtura dementiae*. <<

[122] Si uno prefiere no recurrir a un dudador, podría elegir una figura semejante, un ironista, por ejemplo, cuya aguda mirada hubiera descubierto la fundamental ridiculez de la existencia, y el cual, por un secreto acuerdo con las potencias de la vida, supiera cuales son los deseos del paciente. Sabe que posee el poder de la risa si quisiera hacer uso de él, está seguro de la victoria, y también ¡sí!, de su buena suerte. Sabe que se alzará alguna voz aislada que tratará de resistir, pero sabe que es el más fuerte, sabe que aún por unos instantes más puede forzar a la seriedad a los varones, pero sabe también que ellos, secretamente, están deseando reír con él, sabe que aún por unos instantes puede obligar a una mujer a esconder los ojos detrás de un abanico mientras él habla, pero sabe también que ella se está riendo detrás del abanico, sabe que el abanico no es perfectamente opaco, sabe que se puede escribir sobre él con escritura invisible, sabe que si una mujer le da unos golpecitos con el abanico es que le ha comprendido, sabe, y está seguro de no equivocarse, cómo la risa se mete dentro del hombre, y cómo una vez allí instalada, se coloca al acecho y espera. Imaginémonos a semejante Aristófanes, a ese Voltaire levemente modificado, porque es al mismo tiempo una naturaleza simpática, ama a la vida, ama a los hombres y sabe que, si bien la reprimenda de la risa puede quizás educar a una nueva generación redimida, puede arruinar al mismo tiempo, sin embargo, a muchos de los contemporáneos. Por eso permanece en silencio y olvida en lo posible cómo se ríe. Pero ¿está justificado su silencio? Serán muchos quizás los que no comprenderán en absoluto la dificultad a la que me estoy refiriendo. Opinan posiblemente que guardar silencio es un admirable gesto de magnanimidad. Mi opinión es muy otra: pienso que todo sujeto de esa especie que no haya tenido la magnanimidad de guardar silencio es un traidor a la existencia. Por eso también a él le requiero esta magnanimidad, pero, si la tiene, ¿deberá callar? La ética es una ciencia peligrosa y es bastante posible que Aristófanes estuviese determinado por puras consideraciones éticas cuando decidió que fuese el ridículo el que condenase a su extraviada época. La magnanimidad estética no puede servir

de ayuda, pues nadie asume tales riesgos a su cuenta. Si quiere guardar silencio ha de permanecer dentro de la paradoja.

Quiero proponer otro tema todavía: supongamos, por ejemplo, que un hombre conoce la clave que explica la vida del héroe y que dicha explicación es triste; sin embargo, una entera generación reposa en un creer absoluto en este héroe, sintiéndose perfectamente segura, sin sospechar nada semejante. *(N. del A.)* <<

[123] En una crisis financiera el padre de Kierkegaard había aumentado su fortuna invirtiendo en bonos emitidos por la corona, y en una crisis posterior, Kierkegaard perdió buena parte de su fortuna invirtiendo en bonos de la misma especie. <<

[124] Eróstrato, un desconocido, queriendo que su nombre pasase a la posteridad, prendió fuego al templo de Artemisa en Éfeso, una de las siete maravillas de la antigüedad, el 356 a. C., la misma noche en que nació Alejandro. <<

[125] Monje agustino, profesor de la Universidad de París, muerto el 1358. Se le denomina torturador de niños porque mantenía que los niños que mueren sin haber sido bautizados van al infierno. <<

[126] En la obra de Holberg *Erasmus Montanus*, dice Per Klokkere: «… pues he llegado a un punto en que le puedo decir a un campesino: ¿qué salmo quieres? Este cuesta tanto y éste otro tanto. Y lo mismo cuando hay que dar tierra al muerto: ¿Quieres arena fina o simplemente tierra ordinaria?» (acto I, esc. 3). <<

[127] Hegel, *Werke* (2.ª ed.), VIII, pp. 195 y ss.; X, 1, pp. 84 y ss.; XIV, pp. 53 y ss.; XVI, pp. 486 y ss. <<

[128] Seguidores de Grundtvig que defendían su doctrina de la Iglesia. <<

[129] Shakespeare, *La tragedia de Ricardo III*, acto II, escena 1:

> *Who sued to me for him? Who, in muy wrath,*
> *Keneel'd at my feet, and bade me advis'd?*
> *Who spoke of brotherhood? Who spoke of love?*

Traducción: «¿Quién intercedió por él? ¿Quién, en mi desesperación, se puso de hinojos y me invito a que reflexionara? ¿Quién me habló de fraternidad? ¿Quién de amor?». (Trad. de Luis Astrana Marín, en *Obras Completas de Shakespeare*, Aguilar). <<

[130] Respecto a la réplica de Sócrates que debemos considerar como la decisiva, las opiniones están divididas, pues Platón con su poesía ha hecho volatilizarse a Sócrates. Yo propongo la siguiente: Se le comunica la sentencia de muerte, y se autorrealiza por medio de su famosa réplica: *se maravilla de haber sido condenado a muerte por una mayoría de tres votos*. Ninguna charla superficial y descuidada en el mercado, ninguna observación estúpida de un *idiota* se habría podido encontrar con una mayor ironía suya que este sentencia. [N. T. Kierkegaard escribe tres (τρία) votos en lugar de treinta (τριάντα), porque así decía la edición de la *Apología* de Platón que poseía (según el *Códice Venetus*)]. (*N. del A.*) <<

[131] Si pudiera ser cuestión de analogía, la encontraríamos en la situación en que halló Pitágoras la muerte, pues el silencio que siempre se había impuesto debía prolongarlo hasta el momento final; por eso exclamó: «Es preferible que me maten antes que hablar…». Cf. Diógenes, libro VIII, 39. *(N. del A.)* <<

[132] El *Sastre en el Cielo*, cuento de los hermanos Grimm. Pero en el cuento el sastre subía al cielo después de muerto. <<

[133] *Crátilo*. Cf. el diálogo platónico del mismo nombre. <<